ISSN 1560-8913

Pro et Contra

№ 5 (60), сентябрь — октябрь 2013



ЦЕРКОВЬ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО В СТРАНАХ ВОСТОЧНОГО ХРИСТИАНСТВА ЧАСТЬ II

Болгария: Невидимая церковь

Тони Николов

Грузия: Воплощение национального единства или оппозиционная сила?

Сильвия Серрано

Русская православная церковь как церковь большинства

Александр Верховский

Церковь, этнонационализм и государство

Николай Митрохин

Реформа РАН: лучше ужасный конец, чем ужас без конца

Борис Жуков

Pro et Contra

№ 5 (60), сентябрь — октябрь 2013



Том 17

ЖУРНАЛ РОССИЙСКОЙ ВНУТРЕННЕЙ И ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ
Издается с августа 1996 г.
Выходит шесть раз в год

Издание осуществляется при материальной поддержке Фонда Макартуров

Журнал «PRO et CONTRA» (ЗА и ПРОТИВ)
Адрес редакции: 125009, Москва, ул. Тверская, 16/2, Московский Центр Карнеги
Телефон: (495) 935-8904. Факс: (495) 935-8906. E-mail: editor@carnegie.ru
Электронные версии: http://www.carnegie.ru/proetcontra
ISSN 1560-8913. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-28240 от 18 мая 2007 г. Выдано Федеральной службой по надзору за соблюдением законодательства в сфере массовых коммуникаций и охране культурного наследия.
Распространяется бесплатно. Подписано в печать 5.11.2013 года. Дата выхода в свет: 9.12.2013 года
Формат 60x90 $^{1}/_{8}$. Усл. печ. л. 9. Тираж 2 000 экз.
Издательство «ARTCODEX». Москва, ул. Андроньевская Б., д.25/33. Типография ОАО ИПО «Лев Толстой». Тула, ул. Ф. Энгельса, 70. Заказ № 3278

ОТ РЕДАКТОРА

Этот номер *Pro et Contra* продолжает тему, начатую в предыдущем: взаимоотношения церкви, общества и государства в странах Восточного христианства. Между странами обнаружилось много общего, тем более что, за исключением Греции, все они в той или иной степени ощущают на себе последствия коммунистического правления и церковных гонений.



Сегодня практически во всех рассматриваемых странах церковь входит в число институтов, пользующихся максимальным доверием. Таково положение церкви и в Молдове, и в Сербии, и в Румынии. То же справедливо и для России, и для Украины (хотя, как будет сказано ниже, ситуация с церковью здесь сильно отличается от российской). Украинцы доверяют «церкви вообще» более чем кому бы то ни было — существенно больше, чем президенту и вооруженным силам. У нас церковь тоже пользуется большим доверием граждан, но, в отличие от большинства православных стран, в России смена власти не стала частью политической жизни, и на первом месте в нашей стране все-таки президент — как воплощение российской государственности.

Практически все наши авторы подчеркивают, что православие — не только (а иногда и не столько) вопрос веры в бога, сколько основание для самоидентификации. «Православие для россиян в первую очередь культурная и национальная идентичность, дающая некое чувство общности, а отнюдь не религиозная», — говорится в статье о Русской православной церкви. Роль религии как инструмента самоидентификации отмечает и автор текста о Молдове. «Христианство — один из факторов самоидентификации армян», — пишет исследователь армянской церкви (в этом случае важнейшую роль играет то, что Армянская апостольская церковь, в отличие от православия, является религией всего одной страны).

Тесная связь между государственной властью и церковной иерархией (несмотря на формально закрепленное в конституции отделение церкви от государства) также отмечена применительно ко многим из рассмотренных стран. В материале о России приводится множество примеров активной поддержки политики государства со стороны церкви: «тесные отношения» РПЦ с силовиками, активное участие церкви в гонениях на НКО и правозащитников, содействие РПЦ действующей власти в период выборов и т. д. «Глубокая вовлеченность церкви в партийную борьбу» отмечена в статье о Молдове.

Среди сходств — также и то, что число объявляющих себя православными существенно превосходит количество тех, кто посещает службы, соблюдает обряды (для России в 2012 году, по данным Левада-Центра, — соответственно 74 и 11 проц.) и уж тем более участвует в церковной жизни. Подобное расхождение наблюдается и в Сербии, и в Румынии, и в Молдове, хотя в последнем случае масштаб иной — присутствие церкви в жизни молдавского общества заметно больше, чем в России.

Немало общего и в финансировании церкви, которая нередко пользуется особыми привилегиями, и к тому же данные о ее экономической жизни, источниках дохода, уплате налогов и пр. часто недоступны обществу. О непрозрачности церковных финансов говорится и в «российском» тексте, и в «греческом».

Между тем в силу очевидных причин положение церкви в Греции не такое, как в посткоммунистических странах. Элладская православная церковь является продуктом новогреческой государственности, сложившейся в начале XIX века. Церковная традиция здесь не прерывалась; здешняя церковь не переживала периода жестких политических гонений и неизменно играла значительную роль в жизни как государства, так и общества. Даже по конституции церковь в Греции не отделена от государства. Вся жизнь греков пронизана православием. Всякого грека крестят, женят и отпевают в церкви, в школе преподают Закон Божий, а среди светских законов присутствует норма, предусматривающая наказание

за богохульство. При этом, в отличие от России и ряда других посткоммунистических стран, где влияние церкви растет, в Греции оно неуклонно, хоть и не быстро, снижается. Священники постепенно утрачивают статус уважаемого и зажиточного сословия. Именно в силу того, что традиционная жизнь греческой церкви не прерывалась, в процессе неизбежной модернизации и из-за популярности в Греции левых настроений снижается пиетет перед церковью. Религиозная тематика активно используется в творчестве греческих карикатуристов , которые, например, могут изобразить премьер-министра страны продающим дерево прямо с креста.

Коммунистическое прошлое определяет не только общие черты, но и значительные различия между странами. Крах коммунизма сопровождался разнообразными драматическими событиями, которые не могли не отразиться на положении православных церквей и их роли в становлении новой, посткоммунистической государственности. Падение югославского режима привело к череде кровавых конфликтов между сербами, хорватами и боснийцами-мусульманами, с взаимным истреблением по религиозному принципу и разрушением религиозных сооружений. Тем в большей степени формирование сербской независимости и «возвращение к истокам» опирались на православное христианство и Сербскую православную церковь. В независимой Украине сохраняются значительные различия — культурные, языковые, исторические — между разными частями страны, создающие препятствия для «украинского проекта» — формирования единой нации и, соответственно, единой церкви. Сегодня в стране конкурируют между собой Украинская православная церковь Московского патриархата, Украинская православная церковь Киевского патриархата и Украинская автокефальная церковь. В Молдове христиане разделены между Бухарестской и Московской патриархией. Кроме того, тяжелое экономическое положение в Молдове привело к массовой трудовой миграции, отчего особую роль приобрели «иммигрантские церкви».

В нынешнем номере мы публикуем материал **Тони Николова** о православной церкви в Болгарии, которую автор называет «невидимой»: в отличие от остальных православных церквей, Болгарская «прочно утвердилась на позиции политического нейтралитета». **Кристиан Василе** пишет о церкви в Румынии. После падения режима Чаушеску она заняла прочные позиции, в частности, благодаря своей роли в восстановлении преемственности с докоммунистической Румынией. Важным отличием Румынской церкви является установление уже в начале 1990-х годов активных связей с Ватиканом. Грузинская церковь, которой посвящена статья **Сильвии Серрано**, стремясь стать основой единства нации, принимает участие в бурной политической жизни Грузии. Сейчас, после очередной смены власти, отношения между правительством и Грузинской православной церковью вновь находятся в процессе перестройки. О Белорусской церкви, входящей в состав Русской православной церкви, пишет **Наталья Василевич**. В двух номерах авторы *Pro et Contra* описали положение дел в общей сложности в десяти странах Восточного христианства. Собранный нами корпус текстов анализируют на страницах *Pro et Contra* ведущие эксперты **Николай Митрохин**, **Александр Верховский** и **Борис Дубин**.

За пределами темы номера мы публикуем статью **Бориса Жукова** о реформе Российской академии наук и эссе **Тимоти Гартона Эша** о «новом германском вопросе».

Мария Липман, главный редактор

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕМА НОМЕРА

ЦЕРКОВЬ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО В СТРАНАХ ВОСТОЧНОГО ХРИСТИАНСТВА

6 Церковь, этнонационализм и государство

НИКОЛАЙ МИТРОХИН

«Многочисленные и довольно стандартные истории во всех церквах стран Восточной Европы, которые являются государственными или претендуют на этот статус, демонстрируют один и тот же сюжет. Те немногие последователи восточноевропейских церквей, что ходят в храмы, читают религиозную литературу (если они не хотят просто "побыть в церкви"), ориентируются не на руководителей церковной организации, а на конкретных религиозных деятелей внутри Церкви, которых, как правило, с высот светского медиаолимпа или из-за рабочего стола академического специалиста трудно даже разглядеть».

17 Русская православная церковь как церковь большинства

АЛЕКСАНДР ВЕРХОВСКИЙ

«РПЦ выступает против процесса модернизации как на национальном, так и на глобальном уровне. Но выступать ей приходится в уже изрядно модернизированной среде, в которой язык реставрации просто не работает за пределами довольно узкого круга "воцерковленных". И чтобы чего-то добиться, Русская православная церковь все активнее использует понятия, по сути противоречащие основам христианской ортодоксии. Борясь с модернизацией, РПЦ сама понемногу модернизируется изнутри, по крайней мере на уровне дискурсивном».

31 РПЦ: церковь как символ желаемой целостности

БОРИС ДУБИН

«Сравнительно новый, "симфонический" образ власти и государства существует для населения исключительно в символическом залоге, как фикция: население не может повлиять на власть, а власть от него, со своей стороны, ничего и не требует, кроме пассивного одобрения (демонстрация принадлежности без участия, принятие и одобрение без доверия); ровно так же население относится к церкви и точно так же оно понимает православную веру — это демонстрация согласия без интереса и понимания, без реального сплочения и деятельной вовлеченности».

40 Болгария: невидимая церковь

ТОНИ НИКОЛОВ

«В отношении политической жизни Болгарская православная церковь проявляет абсолютный нейтралитет. Причиной этого, в первую очередь, стала осторожность высшего духовного лица — бывшего патриарха Максима. Скорее всего так же будет вести себя и нынешний патриарх Неофит. Во-вторых, сказывается негативное наследие времен схизмы, когда имело место значительное политическое вмешательство в деятельность БПЦ. Может быть, именно поэтому — чтобы исключить подобное вмешательство сегодня — Болгарская православная церковь сама устраняется от участия в политической жизни страны».

52 Румыния: Православная церковь после коммунизма

КРИСТИАН ВАСИЛЕ

«В 1991 году, во время принятия конституции, Румынская православная церковь была еще слишком ослаблена, скомпрометирована сотрудничеством с коммунистами и не имела решающего влияния на политический класс. Именно поэтому она не получила статуса "национальной церкви". Хотя румынские парламентарии, которые подготовили проект конституции, учли не все пожелания руководства РПЦ, тем не менее принцип отделения школы от церкви был упразднен».

66 Грузинская церковь: Воплощение национального единства или оппозиционная сила?

СИЛЬВИЯ СЕРРАНО

«Активность Илии II в улучшении отношений с Москвой привела к поляризации грузинской политической жизни, прошедшей по линии православия. Для правительства Саакашвили последняя черта была перейдена в декабре 2008-го, когда Илия II посетил Москву для участия в погребении патриарха Алексия II. Политический характер визита стал еще более очевидным, когда 9 декабря 2008 года патриарха принял лично президент Медведев. Таким образом, обе церкви, выступающие сторонницами националистических идеологий, стали на службу патриотической мобилизации своей страны».

80 Белорусская православная церковь в тени государства

НАТАЛЬЯ ВАСИЛЕВИЧ

«Фактически в Беларуси сложилась патерналистская схема церковно-государственных отношений, где центральную роль играет именно государство, которое ожидает, что православная церковь будет поддерживать проводимую им политику. Пока та молчит или “подыгрывает” режиму, власти ее привечают, когда же она пытается высказывать мнение, противоречащее политике “белорусской государственности”, “главным идеологом” которой она якобы является, государство ее попросту игнорирует».

СТАТЬИ

97 Реформа РАН: лучше ужасный конец, чем ужас без конца

БОРИС ЖУКОВ

«Пока государство было не в состоянии выполнять даже собственные убогие финансовые обязательства перед наукой, оно предпочитало лишний раз не вмешиваться во внутреннюю жизнь академического сообщества. Но в 2000-е годы у российского государства появились деньги — а вместе с ними и амбиции. Политическое руководство страны вдруг заметило, что Россия вновь выпала из числа великих научных держав, и вознамерилось это немедленно исправить. Что неизбежно повлекло за собой решение властей реформировать систему управления фундаментальной наукой».

110 Новый германский вопрос

ТИМОТИ ГАРТОН ЭШ

«После 1990 года немцы в большинстве своем были бы вполне счастливы, если бы им удалось справиться с проблемами, возникшими в результате объединения двух Германий, и при этом по-прежнему остаться богатыми и свободными, жить в этакой Большой Швейцарии с высококачественным экспортом. Но вместо этого создание валютного союза, с помощью которого Миттеран намеревался удерживать Францию на водительском сиденье европейского авто, а Германию на пассажирском, привело к противоположному результату: теперь Германия сидит в кресле водителя как никогда прочно».

РЕЦЕНЗИИ

121 *Şener Aktürk.* Regimes of Ethnicity and Nationhood in Germany, Russia and Turkey.

ИЛЬЯ КУКУЛИН

129 *Moises Naim.* The End of Power: From Boardrooms to Battlefields and Churches to States, Why Being in Charge Isn’t What It Used to Be.

АЛЕКСАНДР КУСТАРЁВ

137 Наши авторы

138 Contents and Summaries

Церковь, этнонационализм и государство

Хотя процесс обретения независимости странами и крупными этническими группами на постсоветском пространстве и в Восточном блоке в целом завершен, церкви в ближайшие десятилетия вряд ли смогут стать пропагандистами толерантности и миролюбия | **НИКОЛАЙ МИТРОХИН**

Представленные в двух выпусках журнала *Pro et Contra* статьи, описывающие ситуацию в столь различных странах, как Россия и Сербия, Армения и Украина, Молдова и Грузия, единообразны по стилю написания и по основным освещаемым параметрам взаимодействия религиозных организаций и государства. Подобные параметры, заданные редакцией, инициировавшей этот блок материалов, отлично вписываются в привычный шаблон: как правило, именно таким образом преподносятся сведения о жизни крупных церквей в восточной части Европы. Шаблон в свою очередь зависит от информации, которая обычно имеется в распоряжении даже заинтересованных гуманитариев (журналисты, специализирующиеся на религиозной проблематике, общественные деятели); такие специалисты и преобладают среди авторов блока.

Например, в статьях (за исключением материала о Болгарии) мне практически не удалось обнаружить сведений о том, какова позиция общественных сил, групп и отдельных деятелей, которые, придерживаясь различных точек зрения (как клерикальных, так и антиклерикальных), в значительной мере влияют на формирование реальных взаимоотношений между церковью и государством [1]. Достаточно вспомнить в этой связи, какую роль играют в России, с одной стороны, фонд Андрея Первозванного Владимира Якунина и, с другой стороны, РАН, часть членов которой выступает с публичными протестами против клерикализации образования и общественной жизни.

Практически ничего нет в статьях и про сетевые структуры, пронизывающие жизнь церквей, налаживающие на своем уровне контакты между разными церквями и нередко проявляющие инициативы (в том числе скандальные), которые исходят якобы от церкви, хотя на самом деле во многом выражают частное мнение этих групп [2]. Нет ничего и о неформальных православных церковных авторитетах (так называемых старцах), которые тесно связаны с системой неформальных сетевых структур внутри церквей и в то же время в некоторых случаях имеют выходы на первых лиц в политике и общественной жизни.

К сожалению, не говорится в статьях и о внутренних церковных идеологических течениях, их противоречивом отношении к государству и обществу.

Впрочем, это не удивительно, поскольку религиоведческие школы, изучающие состо-

яние современной религиозности и особенно ситуацию в крупных централизованных организациях, сложились на постсоветском и восточноевропейском пространстве далеко не везде, а если сказать прямо, то в меньшинстве стран. К последним можно отнести Россию, Украину и Польшу. Это отражает общую ситуацию в современной науке, когда при большом общественном спросе на информацию об актуальных тенденциях в религиозной сфере, в том числе, если не в первую очередь, о состоянии доминирующих конфессий, при активном цитировании этой информации в СМИ академические и университетские институции, настроенные однозначно антиклерикально, постоянно сокращают финансирование и ставки специалистов по данным вопросам [3]. Впрочем, и последние не всегда демонстрируют должную степень научной объективности по отношению к объектам изучения.

Все авторы блока начинают с оценки численности представителей доминирующей (в основном православной) конфессии в их стране, потом приходят к выводу, что оценить реальное число посетителей храмов не представляется возможным. Затем обращаются к проблеме взаимодействия церкви и государства, настойчивого лоббирования церковных интересов. Соглашаются в том, что доминирующая церковь в целом националистична и нетолерантна к меньшинствам. Однако на практике в ней можно найти представителей разных идейных направлений.

Таким образом, перед нами набор тем и вопросов (включая, разумеется, скандалы), которые представляют публике «большие» медиа. Однако полна ли эта картина?

В данной статье мне хочется остановиться на двух, на мой взгляд, принципиальных моментах, касающихся как существования крупных (доминирующих) религиозных организаций в странах Восточной Европы, так и способов их описания и анализа.

О вреде социологии массовых опросов в деле изучения религиозности

Современная методика исчисления православных (равно как и представителей других крупных групп верующих) в процентах от населения страны на основе данных социологических опросов мне кажется глубоко порочной по своей сути. Еще более вредной она становится, когда данные о числе условно православных пытаются увязать с деятельностью руководства некой централизованной религиозной организации, претендующей на их духовное окормление и на то, чтобы представлять их интересы.

Такой подход вызывает у меня аналогии с распространенной примерно сто лет назад практикой определения этнической идентичности у обширных масс населения, ранее не имевших четкой позиции по данному вопросу, а нередко и не мыслящих в этнических категориях, которые предлагались этнографами и статистиками государственных ведомств, а также паспортистами МВД, разработавшими «правильные» методики определения этничности («национальности»).

Разумеется, в более поздних работах социологи и социальные философы доказали не просто бессмысленность, но и опасность подобного подхода. Они говорили о том, что этничность — вещь трудноуловимая. И что слишком легко свести многочисленные её проявления и многочисленные идентичности к одной — той, которую сначала надо сформулировать для ответа этнографу (или энтузиасту из местного общества содействия проведению переписей), а десятилетие спустя она окажется в паспорте. И что существует опасность чрезмерной унификации бюрократическими методами этих идентичностей, что влечет за собой конфликты, дискриминацию, не говоря уже о перспективах массовых депортаций и прочих видов репрессий за неправильную этническую принадлежность. И что на этом фоне расцветают «этнопредпринимате-

ли» (по Эрнесту Геллнеру [4]), стремящиеся к присвоению обнаруженных и посчитанных новых социальных общностей.

Но как только заходит разговор о религиозности, научная общественность (не говоря об общегуманитарных и административных специалистах) забывает этот важный (и пройденный) урок. И стремится определить идентичность населения в этом ещё более сложном, чем этнический, вопросе.

Как нам определить, что такое православный? Достаточно ли того, что он сам себя таковым признал в ответ на прямой вопрос о своей религиозной принадлежности (не договорив, что он, по известному выражению Александра Лукашенко, «православный атеист»)? Должен ли он для этого быть крещен в православие (может, но что дальше?), соблюдать обряды и какие (а если некрещеный святит куличи на Пасху или ставит свечки к иконам, то он кто?), знать основные обряды и символ веры (и как это верифицировать — заставлять читать наизусть?) и так далее. И даже если факт его православности установлен, значит ли это, что он является членом доминирующей церкви (а не одной из альтернативных)? А если так, то считает ли он мнение её руководителей важным для себя в духовных, или, что более важно — в политических вопросах? И много ли в стране таких, кто на самом деле не крещен и (или) не участвует в церковной жизни, но мнение руководителя церкви по политическим вопросам для него имеет значение? А если важно, побуждает ли в действительности к каким-либо действиям?

Как на всю эту картину влияет государственная пропаганда в пользу доминирующей религиозной конфессии, система школьного образования или потенциальная возможность давления со стороны соседей, микрообщины, подсказывающая «правильный» ответ, в случае если этот вопрос будет задан? И как разделить в массиве респондентов тех, кто искренен, и тех, кто даёт предположительно ожидаемый социологом «правильный» ответ?

Какова достоверность и репрезентативность самих социологических исследований? Ведь, например, религиоведам-практикам хорошо известны феномены повышенной религиозности отдельных районов, компактных закрытых поселений, созданных по религиозному признаку, а также нежелание «крепких в вере» людей вступать в контакты с незнакомцами, в первую очередь такими, как социологи, журналисты, представители властей. Известно, что представители ряда профессиональных групп более, а другие менее религиозны. Влияют ли эти и другие факторы на достоверность итоговых данных, учитываются ли они социологами?

Вместо того чтобы выяснять все эти сложные вопросы, типичное социологическое исследование в жанре опросов общественного мнения предлагает в первую очередь простой и понятный сюжет. Спросить некую совокупность граждан об их отношении к религии и получить стандартизированный ответ из десятка возможных вариантов [5]. В других вариантах опросов самому респонденту предлагается оценить свою собственную религиозность путем признания в том, насколько часто он ходит в церковь, читает Библию, молится и т. п. В третьем случае речь идет о его ценностях и отношении к политике.

Но можно ли всему этому доверять? Мой ответ — нет. Социология массовых опросов

“Данные МВД и конкретные подсчеты **посещаемости храмов** сходятся в том, что социология массовых опросов завышает эту посещаемость, как минимум, в несколько раз”.

по религиозной тематике полностью дискредитирует себя, когда ее результаты становится возможным сравнить с реальными данными по посещаемости храмов. Они оказываются примерно в десять раз ниже, чем респонденты называют социологам.

Например, по данным Левада-Центра, в пиковом (для данного показателя) 2009-м в течение года в России православными себя называли и 67, и 80 проц. респондентов, а двумя годами раньше — 56 процентов [6]. При этом ни православные активисты, ни специалисты не отметили значительного (на 42 проц. от прежней численности) роста числа верующих (включая так называемых причастников) за два года. Более того, по всей видимости, на этот факт не обратили внимания и сами люди, его зафиксировавшие, во всяком случае мне не удалось найти публикаций социологов общественного мнения, обсуждавших столь необычный феномен. А вот увеличение государственной проправославной пропаганды по телевидению в тот же период зафиксировано (правда, в основном публицистами).

Возможно, дело в неправильно сформулированных вопросах, если мы говорим о таких частностях, как посещение храмов. Да, если бы вопросы формулировались как: «был ли ты в храме на этой неделе, и если да, то в какой день и в каком храме», — по технологии, которая не слишком распространена в России, но периодически применялась в Западной Европе и США [7], то результат мог бы быть более адекватным. А мог бы и не быть, поскольку часть респондентов могли бы это воспринимать уже как явную проверку их лояльности церкви и государству.

Реальным способом оценки, на мой взгляд, может быть только оценка посещаемости храмов с учетом таких факторов, как сезонность и церковный календарь. Эти исследования могут проводиться разными способами, включая деятельность счетчиков, видеозапись всех входящих-выходящих из храма с последующим их поголовным пересчетом, опросы духовенства (о посещаемости, причастниках и т. п.), замеры максимальной вместимости храмов (с фиксацией степени их наполненности в разные дни церковного календарного цикла).

К сожалению, подобный тип исследований не получил развития ни на постсоветском пространстве, ни в Европе в целом. Это вызывает удивление, учитывая, что на социологию массовых опросов (равно как и на полевые исследования по этничности — в некоторых случаях сходных по методологии с качественными исследованиями по религиозности) регулярно находятся средства.

В России в жанре социологии массовых опросов мы сейчас имеем данные о религиозности от, как минимум, четырех различных фондов, более-менее регулярно проводящих подобные исследования (ВЦИОМ, ФОМ, Левада-Центр, РОМИР) [8]. В жанре же качественных исследований общероссийского масштаба существуют только оценки МВД о посещаемости храмов на Пасху и Рождество; при внимательном мониторинге региональных сайтов (чем занимается «Сова-центр») можно найти также данные некоторых региональных управлений МВД [9]. Существовало также несколько региональных исследовательских проектов по качественной оценке посещаемости храмов, но они касались в основном крупных городов. Относительно известный из них — тюменский [10]. Данные МВД и конкретные подсчеты по посещаемости храмов сходятся в том, что социология массовых опросов завышает посещаемость храмов, как минимум, в несколько раз [11].

На Украине ситуация похожая. При десятках опросов общеукраинских и региональных социологических служб о разных аспектах религиозности населения (в первую очередь, разумеется, о конфессиональной принадлежности), дающих самые широкие

возможности для толкования, и при наличии большой и развитой украинской религиоведческой школы за более чем 15 лет моих контактов с украинскими коллегами и поездок в эту страну мне не удалось найти ни одного отчета, содержащего конкретные цифры посещаемости храмов в каком-либо городе, районе, регионе. Это тем более странно, что на Украине наиболее остро стоит проблема так называемых «дутых приходов», то есть религиозных общин, существующих только на бумаге. Оппоненты из крупнейших украинских религиозных организаций регулярно попрекают друг друга манипуляцией со статистикой, однако, насколько мне известно [12], никто из ученых так и не решился «сделать себе имя» на выяснении этого вопроса.

В других странах на постсоветском пространстве (и, как следует из опубликованных в *Pro et Contra* материалов, в Восточной Европе в целом) ситуация еще хуже. Как правило, там раз в несколько лет местный социологический гранд или социологическая группа, работающая по грантам европейских организаций, проводит массовый опрос, результатами которого заинтересованные лица и организации пользуются несколько последующих лет.

Вместе с тем очевиден и вред, который несут такие массовые подсчеты. Во-первых, они порождают завышенные данные. Человеку проще назвать себя православным, чем вдаваться в тонкости своей позиции, тем более что она зачастую сформулирована не так, как хотелось бы социологам (или тем, кто непосредственно занимается опросами и заинтересован в четких и кратких формулировках).

Во-вторых, эти завышенные данные социологи почти автоматически приписывают доминирующей религиозной структуре. Например, в статье Алексея Богдановского о Греции [13] ничего не говорится о том, как распределяются православные верующие между синодами греческих православных церквей и имеет ли официальная Элладская церковь большинство. Лишь в странах, где раскол в доминирующей религиозной организации приобрел значительную политическую составляющую (Украина, Молдова, Болгария), этот вопрос если не проработан, то хотя бы поставлен.

В-третьих, полученные данные начинают под разным соусом продаваться и перепродаваться лоббистскими группами, отстаивающими свою позицию — теперь уже с опорой на науку. Самой важной из них оказывается административное руководство государственной или претендующей на государственность церкви, которая, используя данные социологов, доказывает властям, что ее поддерживает большое количество людей.

Так социология массовых опросов начинает обслуживать централизованные церковные структуры, которые одни только и имеют доступ к власти и получают от нее моральную, финансовую или юридическую поддержку.

В этом отношении очень показателен грузинский случай (см. статью Сильвии Серрано на с. 66–79 в этом номере *Pro et Contra*). С одной стороны, мы наблюдаем и высокий уровень декларируемой религиозности населения, и явную поддержку руководства Грузинской патриархии со стороны государственных властей, и воинственную активность православной толпы в отношении представителей других конфессий или гомосексуалов. С другой стороны, при минимальном внимании к ситуации в православной церкви в Грузии обнаруживаются и глубокий раскол между грузинским патриархом и его церковью, и крайне слабая инфраструктура самой церкви [14], и очень низкий уровень реальной посещаемости храмов, не говоря уже о знании каких-либо аспектов православной догматики у подавляющего большинства населения. Люди крестятся в маршрутке, проезжая мимо храмов, но в этих храмах зачастую нет священников, не идут службы, да и сами они

по размерам могут вместить лишь малую толику тех, кто проживает в данной местности [15].

Разъяренные модерном, реформами, Европой и Россией ультраконсерваторы, объединившиеся в несколько тбилисских приходов, — малосимпатичное «лицо грузинского православия». Но есть ли они верующие? Или они члены политических организаций, именуемых «приходами», организованных и наполненных сторонниками бывшего президента Звиада Гамсахурдия, которые унаследовали исповедуемый ими тип апеллирующего к религиозности этнонационализма и, по сути, превратили традиционно незлобивое и созерцательное грузинское православие в политическую религию, наподобие хомейнизма?

Здесь перед нами стоит несколько принципиальных вопросов. А зачем люди вообще приходят в церковь? Что можно считать социально и политически важным влиянием церкви? Как и когда мнение конкретных людей внутри церкви становится политически значимым? Многочисленные и довольно стандартные истории во всех церквах стран Восточной Европы, которые являются государственными или претендуют на этот статус, демонстрируют один и тот же сюжет. Те немногие последователи восточноевропейских церквей, что ходят в храмы, читают религиозную литературу (если они не хотят просто «побыть в церкви»), ориентируются не на руководителей церковной организации, а на конкретных религиозных деятелей внутри Церкви, которых, как правило, с высот светского медиаолимпа или из-за рабочего стола академического специалиста трудно даже разглядеть.

Даже весьма популярные среди верующих священники или «духовные писатели» не ведут колонок в светских СМИ и крайне редко дают им интервью и комментарии. Они не баллотируются в парламенты (ибо не имеют никаких шансов быть избранными) и не организуют митингов. Их популярность охватывает небольшие группы, лишь в редких случаях исчисляемые в тысячах человек (в уникальных случаях — в десятках тысяч). А многие прихожане знают лишь своего «батюшку», имеющего всего пару сотен почитателей. Слабость это церкви или сила?

По моему мнению, такая раздробленность важна, поскольку верующие, кто действительно посещает церковь, находят себе пастыря по вкусу. Немногочисленные либералы в церковной среде найдут своего о. Александра Меня и о. Павла Адельгейма, на несколько порядков более многочисленные националисты — своего о. Дмитрия Дудко и о. Дмитрия Смирнова, и длинный ряд других персонажей, имена которых вряд ли что скажут читателям этого журнала.

“Даже весьма популярные среди верующих священники или «духовные писатели» не ведут колонок в светских СМИ и крайне редко дают им интервью и комментарии”.

Да, церкви как централизованные организации могут выражать общие интересы духовенства (например, в деле лоббирования государственных пенсий), но в вопросах политики, современной культуры и многих других подобного единства, как правило, нет. А именно эти вопросы и волнуют современное общество и политиков.

В этом отношении абсолютно правы авторы очерков о Болгарии и Белоруссии (см. статьи Тони Николова на с. 40–51 и Натальи Василевич на с. 80–96 в этом номере *Pro et Contra*), рисующие (пусть особо и не вдаваясь в подробности) отношения государства и официальной церкви как проявление первым уважения ко второй, без передачи ей каких-

либо реальных полномочий и с полным игнорированием ее требований, если они вдруг будут иметь место. Похоже, с этой точки зрения можно описать основной принцип сосуществования государств и доминирующих конфессий на всем постсоветском пространстве, а также в других описываемых в блоке странах.

Политики интуитивно понимают то, о чем говорят, но не договаривают социологи. Десятки процентов православного населения, высокий рейтинг доверия к церкви совсем не означают готовность избирателей посещать храмы или голосовать на следующих выборах так, как скажет патриарх. Это малозначимое и плохо конвертируемое в текущей политической или экономической ситуации выражение симпатии, за которым никогда не последует никаких действий (например, массовых митингов в поддержку религиозного образования в школах). И руководители церквей знают, что эта симпатия и доверие будут существовать ровно до того момента, когда вся эта масса людей пойдет в храмы и увидит, что в действительности там происходит. Поэтому крупные церкви, с удовольствием «торгуясь» с властями, используя в качестве аргумента большой процент «православных» или высокий «индекс доверия», похоже, смирились с тем, что основная масса населения уже никогда не станет реальными прихожанами.

Характерным в этом отношении было поведение последнего оптимиста — патриарха Кирилла (Гундяева), который вскоре после своего избрания в 2010 году решил провести серию публичных выступлений перед предполагаемой массовой аудиторией в России и на Украине. Однако, обнаружив, что желающих добровольно ходить на эти встречи мало [16], а принудительный сгон молодежи на стадионы Москвы и Петербурга, чтобы послушать его проповеди, может вызвать только противоположный эффект, он эти попытки разумно оставил.

Иная ситуация и для политиков, и для самого руководства церквей возникает, когда речь заходит о конкретных приходах и общинах, которые и есть те реальные верующие, что составляют где полпроцента населения страны, где в лучшем случае три—четыре [17]. Но именно эти общины, сплотившись вокруг религиозного авторитета, могут стать политическим фактором — пусть маловлиятельным в электоральной перспективе, но способным в определенных ситуациях сыграть самостоятельную роль в политике. Например, напугать очередную комиссию Совета Европы. О них мы поговорим в следующей части.

Почему восточноевропейские церкви не толерантны?

При всей разнице во взглядах отдельных священников и епископов в целом в церковной среде на постсоветском пространстве и во многих странах бывшего советского блока (например в Польше [18]), безусловно, доминируют этнонационалистический и временами имперский дискурс, пафос и убеждения. Почему? Почему не пропагандируется толерантность и мир, как в основных христианских церквях современной Западной Европы?

Дело в том, что универсальность и мирный (в том числе миротворческий) потенциал христианства, с одной стороны, восходят к Христу и апостолам и неоднократно в различных моделях воспроизводились позже. С другой стороны, современная и ныне популярная в Западной Европе трактовка христианства — это относительно новая, по историческим меркам, идеология, имеющая всего примерно 100-летнюю историю.

В ее основе лежат несколько важных факторов, связанных с обширными социальными изменениями, которые переживала Европа в этот период. Первая мировая война показала исчерпываемость модели строительства национального государства, популярной в предшествующее столетие. Церковь

как организация, вдохновляющая военных на подвиги, служащая местом хранения боевых знамен и других мемориальных артефактов, стала утрачивать значение. Первая мировая война дала предпосылки (окончательно ставшие большой политикой по итогам Второй мировой) к строительству единого общеевропейского дома как союза демократических государств, которым необходимо было установить нормы мирных взаимоотношений. Пацифистские и экуменические консультации крупных (они же чаще всего государственные) церквей Северной и отчасти Центральной Европы стали частью этого сложного и длительного процесса. После войны это, в частности, привело к созданию Всемирного совета церквей (далее ВСЦ) и многих других совместных инициатив [19].

Другим фактором, побудившим к изменениям, стала критика со стороны секуляризирующегося общества и особенно стремительно набирающей популярность в начале прошлого столетия левой части политического спектра. Более того, значительная часть молодого духовенства прониклась некоторыми из новых идей, в том числе активно эксплуатируемой левыми идеей бороться с причинами, приводящими к войнам, путем социальных изменений [20]. И наконец, традиционные модели утешения только словом той весьма значительной части паствы, что потеряла в ходе сначала Первой, а затем и Второй мировой войны родственников и имущество и пережила огромное потрясение, перестали работать. От церквей требовали не только слова, но и дела, то есть реального участия в мирном процессе, мерах по предупреждению войн. Что, разумеется, уже не могло более сочетаться с агрессивными проповедями, идеей защиты лишь своей этнической группы или нации, а, наоборот, вело к пропаганде мира и толерантности, которые периодически шли вразрез с установками государства [21].

Впрочем, Западная Европа в то же время знала и обратные примеры: когда вопрос создания национального государства для тех или иных этнических или этнорелигиозных групп не был решен. Например, жесткая борьба за создание Ирландии как самостоятельного государства, а затем объективные противоречия между католиками ирландского происхождения (желающими жить в единой Ирландии) и протестантами преимущественно шотландского и английского происхождения (желающими, чтобы Северная Ирландия осталась в составе Соединенного Королевства) с начала XX века и до сих пор подогревают этноконфессиональную рознь в Северной Ирландии. Там храмы и по сей день служат очагами «национального сопротивления» обеих противостоящих групп, священники в своих проповедях нередко провоцируют агрессию против оппонентов, а религиозные праздники превращаются в повод для кровавых стычек.

В Восточной и Юго-Восточной Европе процессы адаптации крупнейших церквей к меняющемуся обществу проходили в совершенно иной обстановке, чем в Западной Европе. С одной стороны, на этих территориях не был закончен процесс создания и оформления национальных государств, выделения их из трех доминирующих в этих регионах империй — Российской, Австро-Венгерской и Османской. Поэтому этноориентированная и националистическая

> “Сплотившись вокруг религиозного авторитета, **общины** могут стать фактором, способным в определенных ситуациях сыграть самостоятельную роль в политике”.

риторика духовенства была крайне востребованной, о чем свидетельствует, например, роль грекокатолического и православного автономистского духовенства на Украине, православного и католического духовенства в Сербии и Хорватии и так далее. С другой стороны, естественная трансформация идеологии крупных церквей, в первую очередь в России, во многом была остановлена или искажена коммунистической диктатурой.

Например, Российская церковь была одним из инициаторов экуменического движения в начале XX века. Потом этот аспект ее деятельности был на несколько десятилетий блокирован, и только в начале 1960-х она в полной мере снова стала в нем участвовать, войдя, в частности, в ВСЦ. Однако ее деятельность в этих структурах использовалась для того, чтобы распространять там советскую пропаганду, а также, чтобы препятствовать попыткам ВСЦ критиковать СССР за нарушение прав верующих, в том числе и православных. Политически и общественно активные воцерковленные – как миряне, так и некоторые священники – видели происходящее и с середины 1960-х годов систематически критиковали руководство РПЦ как с политических, так и с теологически обоснованных позиций [22]. В результате участие РПЦ (а также Грузинской православной церкви (ГПЦ) и, как видно из очерка о Болгарии, Болгарской православной церкви (БПЦ) в экуменическом движении и сами идеи экуменизма были настолько дискредитированы, что в настоящее время активная деятельность в данном направлении в этих церквах практически невозможна. Под давлением сотрудничающих сетевых консервативных внутрицерковных организаций БПЦ и ГПЦ были даже вынуждены выйти из ВСЦ. РПЦ была близка к этому в первой половине 2000-х. Московская Патриархия вынуждена была подвергнуть ВСЦ жесткой критике, а также во многом сократить свое в нем участие.

Борьба советской империи одновременно и с религиозностью, и с этническим сепаратизмом, равно как и с попытками контролируемых ею стран Восточной Европы проводить независимую политику, усилила связь между этническими и теневыми религиозными лидерами. Практически все лидеры национально-освободительных движений заявляли о своей религиозности и, более того, активном участии в деятельности религиозных конфессий. Священники видели непосредственную связь между свободой действий для себя и освобождением своих стран и народов от коммунистической диктатуры. Не были исключением и священники, сочувствующие идеям русского национализма, тем более что в православной церкви во многом сохранялись черносотенные идеи и люди, непосредственно участвовавшие в деятельности черносотенных и протофашистских организаций.

Если активная жизнь политика исчисляется годами, редко десятилетиями, то священники, в молодости успевшие проникнуться определенными идеями, сохраняют и несут их всю жизнь. А значит, в церквах, как традиционно геронтологических организациях, где пожилой возраст – хорошая причина для карьерного роста, могут сохраняться идеи и люди из далекого прошлого. Так, Русской православной церковью с 1944-го и аж по 1970 год руководил бывший председатель Тульского отделения Союза Русского народа [23], которому ассистировали многие бывшие черносотенцы, включая, например, депутата 4-ой Государственной думы от правых священника Тихона Попова, в 1945–1946 годах занимавшего должность ректора новообразованного Богословского института (будущей Московской духовной семинарии) [24].

Несмотря на то что процесс обретения независимости странами и крупными этническими группами на постсоветском пространстве и в Восточном блоке в целом завершен, церкви в ближайшие десятилетия вряд ли

смогут стать пропагандистами толерантности и миролюбия. Последние поколения молодых священников, воспитанные в духе борьбы за национальную независимость (и романтики национальной исключительности) пришли в крупные церкви в 1990-е. Вместе со своими предшественниками они будут определять идеологическую повестку, как минимум, до 2040-х годов. И новые социальные и политические реалии, в частности членство стран Юго-Восточной Европы в Евросоюзе, лишь отчасти повлияют на их адаптацию к сегодняшнему дню.

Ведь, как говорилось выше, основная масса населения на практике игнорирует крупные церкви, правительство, отдавая им дань уважения, не вмешивается в их дела, а та политически активная (хотя и весьма малочисленная) часть населения, что ходит в храмы, ищет в них священников-ксенофобов, разделяющих их убеждения и ведущих их к спасению в непонятном и чуждом новом мире. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Образцовая статья на эту тему о США: *Coleman J.* Religion and Public Life: Some American Cases // Religion. 1998. Vol. 28. Iss. 2. P. 155–169.

[2] Аналогично об американском католичестве: *Cuneo M. W.* The Smoke of Satan: Conservative and Traditional Dissent in Contemporary American Catholicism. N. Y., Oxford: Oxford Univ. Press, 1997; *Idem.* Exorcism: Battling the Demonic in Contemporary America. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1999.

[3] См. обсуждение этой проблемы в специальном выпуске журнала *Religion.* 2002. Vol. 32. Iss. 1.

[4] *Геллнер Э.* Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. (Оригинальный текст: *Gellner E.* Nation and Nationalism. Oxford, 1983).

[5] Критическую оценку методики массовых опросов и важные признания специалистов см.: *Сурначева Е.* Замаливание погрешностей // Коммерсантъ-Власть. 2013. № 30 (1035). 5 авг. (http://kommersant.ru/doc/2240924). Для меня критически важным аспектом этой статьи являются признания самих социологов, что массовые опросы в России проводятся исключительно по телефону (то есть не охватывают нетелефонизированную часть населения), что общероссийские социологические «гранды» (за исключением ВЦИОМа) заказывают региональные обзвоны у одних и тех же региональных партнеров и, наконец, таинственным устройством правильной выборки (осуществляемой по заведомо некорректной статистике Роскомстата) владеет узкий круг специалистов, которые не склонны публично обсуждать свою деятельность. Мой опыт участия в ежегодной конференции «Пути России», где собираются социологи массовых опросов со всей страны, сходен с той картиной, которую представил автор статьи.

[6] Религиозная вера в России. 26.09.2011 (http://www.levada.ru/26-09-2011/religioznaya-vera-v-rossii, см. данные за 2007 и 2009 годы); В России 74% православных и 7% мусульман 17.12.2012 // http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman (см. в этой таблице данные за декабрь 2009-го).

[7] *McLeod H.* Dechristianization and Rechristianization: The Case of Great Britain // Kirchliche Zeitgeschichte. 1998. No. 11. Iss. 1. P. 23–24.

[8] Особый феномен представляет появление в 2011 году откровенно конфессионально ориентированной и активно представленной в православных медиа социологической группы «Среда» (Москва), которая успела отметиться и на поле качественной социологии, проведя в 2013 году методом «самоопроса» обследование прихожан 11 московских храмов.

[9] Данный мониторинг является продолжением исследований статистики МВД, начатых мною в книге: *Митрохин Н.* Русская православная церковь: Современное состояние и актуальные проблемы. М.: НЛО, 2006. С.39–41.

[10] Исследования, проводимые с 2004 года лабораторией антропологии и этнологии ИПОС СО РАН и Независимым центром изучения современного общества (г. Тюмень), охватывают посещаемость православных, мусульманских и протестантских общин города. См., например: *Поплавский Р.О.* Оценка численности прихожан православных

церквей г. Тюмени // Будущее религии в Европе / Под ред. И. Максутова, О. Горевой. СПб.: Алетейя, 2010. С. 47–63. Исследования также проводились в Омске (проект Ольги Свешниковой и ее студентов в 2008–2010 годах по фиксации годового цикла посещений в нескольких православных храмах города, результаты не опубликованы) и Казани (проект Екатерины Ходжаевой в 2007–2008 годах по опросу православных священников по посещаемости храмов, результаты не опубликованы). Все эти исследования сходятся на том, что реальная регулярная (то есть хотя бы раз в месяц) посещаемость православных храмов в этих городах не превышала 0,5–1,5 проц. от общего количества жителей, в то время как социология массовых опросов давала как минимум в пять раз большие цифры (не менее 7 процентов).

[11] Подробнее мои тезисы об этом см.: *Митрохин Н.* Социология «бескорыстных мечтателей» или как все-таки считать количество православных // Неприкосновенный запас. 2007. № 1 (51). С. 276–284 (http://magazines.russ.ru/nz/2007/1/re28.html); *Митрохин Н., Сибирева О.* «Не бойся малое стадо!» Об оценке численности православных верующих на материале полевых исследований в Рязанской области // Неприкосновенный запас. 2007. № 1 (51). С. 243–258 (http://magazines.russ.ru/nz/2007/1/mi24.html).

[12] В том числе из недавней переписки с автором статьи об Украине, опубликованной в предыдущем номере *Pro et Contra* (см. с. 27–44), Виктором Еленским, которого я считаю крупнейшим украинским религиоведом.

[13] См.: *Богдановский А.* Греческая церковь: в ожидании диалога с обществом // Pro et Contra. 2013. № 3–4 (май—авг.). С. 75–89.

[14] По разным данным, в ней всего от 300 до 600 приходов, число «духовных лиц» в ГПЦ – по разным данным – от 600 до 1000 (http://georgia.orthodoxy.ru/index.php?cat=_today&ii=1&jj=0; http://www.patriarchate.ge/_en/?action=patriarqi), что существенно меньше показателей уступающей Грузии в численности населения Молдовы – 1300 приходов (http://ruskline.ru/monitoring_smi/2011/7/13/moldaviya_pravoslavnaya_strana/).

[15] Материалы полевых исследований автора в Грузии в 1997–2006 годах.

[16] Достаточно вспомнить известный случай в 2011 году в Харькове, когда вместо ожидаемых 100 тыс. человек, послушать его пришли 5 тысяч, а остальных подрисовали с помощью фотошопа на фотографиях, распространенных в медиа (http://comments.ua/life/255292-palomnikov-patriarhu-kirillu.html).

[17] Десять проц. в Болгарии, упомянутых в соответствующем очерке, вызывают у меня серьезные сомнения, тем более что никаких реальных подсчетов не представлено, а инфраструктура Болгарской православной церкви, как описано в статье, весьма слаба.

[18] См. специально посвященный Польше номер: Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History. 2003. No. 15.

[19] *Lodberg P.* World Council of Churches // Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History. 1999. No. 12. Iss. 2. P. 527–536.

[20] *Rasmusson A.* The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics As Exemplified by Jurgen Moltmann and Stanley Hauerwas. Lund Univ. Press, 1994.

[21] Достаточно вспомнить сложную ситуацию в Германии в предвоенный период, в частности пронацистские и пацифистские группы внутри крупнейших немецких конфессий, о которых отчасти известно советским телезрителям по фильму «Семнадцать мгновений весны». Научный взгляд на эту тематику представлен, например, в публикации: *Pollack D.* Funktionen von Religion und Kirche in den politischen Umbrüchen des 20. Jahrhunderts: Untersucht anhand der politischen Zäsuren von 1945 und 1989 in Deutschland // Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History. 1999. No. 12. Iss. 1. P. 64–94; *Besier G.* Seventy Years After “Machtergreifung”: The German Churches’ Political Stance 1933–2003 // Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History. 2003. No. 16. P. 463–487.

[22] Подробнее: *Митрохин Н.* Инфраструктура поддержки эсхатологии в РПЦ: история и современность // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. Русское издание. 2012. № 1 (http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss17.html).

[23] *Степанов А.* Алексий (в миру Симанский Сергей Владимирович), Патриарх Московский И Всея Руси (27.10.1877–4[17].04.1970), Председатель Тульского отдела Союза Русского Народа (СРН) // Сайт «Институт русской цивилизации» (http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=5442&tm=9).

[24] *Рылов В.* Правое движение в Воронежской губернии: 1903–1917. Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 2002. (Эл. версия).

Русская православная церковь как церковь большинства

К политической мобилизации разные люди относятся по-разному, и это повышает поляризацию оценок, но в целом поддержка РПЦ растет | **АЛЕКСАНДР ВЕРХОВСКИЙ**

Об отношениях в треугольнике церковь—власть—общество в России написано уже очень много. Поэтому задача этой статьи скромна: добавить некоторые соображения, навеянные сравнением с другими странами, благодаря серии статей в журнале *Pro et Contra* о месте и роли православной церкви в преимущественно православных странах. На этом фоне я попытаюсь представить, какая динамика открывается во взаимоотношениях Русской православной церкви и российского общества после бурных событий, начавшихся в декабре 2011 года.

Говоря о российском обществе, я везде имею в виду всю совокупность российских граждан, а не политически активную часть общества и тем более не оппозиционно настроенный его компонент. Поэтому в данной статье будут лишь едва упомянуты бурные риторические столкновения левой и либеральной оппозиционной общественности с РПЦ и союзниками ее руководства в других сегментах общества: об этих столкновениях тоже написано немало.

Что можно разглядеть сквозь статистику

Примерно половина граждан России, насколько можно доверять опросам Левада-Центра [1], в целом считает, что церковь мало влияет на положение дел в стране и на общественные нравы [2]. Чего же граждане хотят от церкви? Примерно поровну, по 43—44 проц., считают, что церковь должна поддерживать «общественную мораль и нравственность» и «удовлетворять духовные потребности верующих». Иначе говоря, почти половина граждан поддерживает роль церкви как «духовной скрепы» (если в динамике, то 46 проц. в 2008 году, 44 проц. в марте 2013-го и даже 50 проц. в июле 2012 года, на пике процесса *Pussy Riot*) и столько же (динамика похожа) указывают на собственно религиозную жизнь. Еще примерно по трети опрошенных сочли важными задачами церкви поддержку благотворительности и собственно помощь малоимущим, а также сохранение культурных традиций. Первое можно понимать по-разному, в том числе как выполнение религиозного долга, а последнее скорее относится ко все той же миссии «духовной скрепы».

Видимо, эта миссия церкви очень важна для россиян. А вот задачу способствовать политическому согласию на церковь возлагают только 18 процентов. Меньше только тех, кто считает, что она вообще не должна вмешиваться, выступать вне церковной ограды — 11 процентов. По последнему параметру динамика очень выразительная: 2008 год — 15 проц., 2012 — 13 проц., 2013 — 11 процентов [3].

Эти последние цифры — прямой показатель того, что принято называть десекуляризацией [4], то есть возвращением церкви к активной роли в жизни общества. Такое возвращение в современных обществах предполагает, что на эту роль в обществе существует спрос, навязана она может быть только в том ограниченном смысле, который создается манипулированием со стороны массмедиа или властей, если они выступают как организованный коллективный манипулятор.

Конечно, для успешной десекуляризации нужен не только спрос, но и качественное предложение, которое требует по крайней мере двух характеристик церкви — эффективного «аппарата» и значительного количества и качества «низового церковного актива», то есть тех людей, которых в России принято называть «воцерковленными». Надо признать, что пока обе характеристики не слишком хороши, так что можно даже предположить, что скорее наблюдается дефицит именно предложения, а не спроса.

Но все же необходимо сделать пару уточнений. Кадровый голод — признаваемая проблема РПЦ, но, похоже, по мере взросления молодежи, пришедшей в Церковь на рубеже 1980–1990-х, эта проблема понемногу становится менее драматичной. Многократно говорилось, что процент «воцерковленных» довольно незначителен (конкретные цифры зависят от методики подсчета), но так ли это важно для роли церкви в обществе? В самом деле, ведь влияние политической партии не прямо пропорционально ее численности, и уж точно число членов партии обычно невелико в массе населения. Невысокий уровень «воцерковленности» означает только, что не так много людей ведут образ жизни, который они же считают правильно-церковным, и большинство, не подумав, соглашается, что именно он и есть правильный.

Оценивая роль в обществе института церкви и такой его конкретной формы, как Московский патриархат, необходимо оценивать не столько формальные количественные параметры, сколько степень религиозности граждан и влияния религиозных лидеров на их поведение и установки.

> “Между «воцерковленностью» и согласием с **позициями руководства РПЦ** есть корреляция, но эта корреляция далеко не жесткая”.

При оценке степени религиозности, очевидно, недостаточно самопрезентации, заявленной в опросах, хотя следует согласиться, что эта самопрезентация не может не сказываться в тех или иных ситуациях, затрагивающих темы, которые массовым сознанием относятся к религиозно значимым, например, при внесении законопроектов о «чувствах верующих» или о «нетрадиционном сексуальном поведении». И здесь динамика, очевидно, в пользу РПЦ [5]. Другое дело, как это сказывается на авторитете церковных лидеров в конкретных вопросах, в отличие от их символического авторитета. Анализируя опыт 1990-х и начала 2000-х, Борис Дубин охарактеризовал массовое российское православие как «легкое бремя»: конфессиональная идентичность очень мало к чему обязывает, в том числе — к тому, чтобы следовать политическим, моральным или вероучительным тезисам церковного руководства [6]. Но некоторая необязательность среднего православного во взаимоотношениях со своей Церковью не означает, что последняя вовсе не влияет на первого.

Конечно, это влияние не всегда легко уловить, поскольку речь идет о довольно дис-

тантных отношениях. Поэтому возникает соблазн говорить не обо всех православных, а только о «воцерковленных», которые, предположительно, должны прислушиваться к голосу клира. «Воцерковленных» считают часто и разными способами, но количество посещающих службы раз в неделю или в месяц и тому подобные параметры сами по себе тоже не столь важны: уже давно отмечено, что в модернизированном обществе религиозность, сохраняя общую ориентацию на «свою» конфессию, все меньше связана с церковной общинностью [7]. Нас же интересует именно влияние Русской православной церкви, а не динамика тех или иных форм религиозной жизни. Но тем не менее эти две темы систематически смешиваются. На самом деле между «воцерковленностью» и согласием с позициями руководства РПЦ есть корреляция, но эта корреляция далеко не жесткая. Причем со временем, если посмотреть динамику с начала 1990-х до середины 2000-х годов, корреляция между идейными позициями и степенью воцерковленности только уменьшалась и очень заметна лишь в вопросах, прямо касающихся религии [8]. Так что не только канонически, но и политически не стоит рассматривать Русскую православную церковь исключительно в кругу «воцерковленных».

Наконец, многие авторы, пишущие о религии, видят слабость православной церкви в том, что массы православных следуют каким-то не узаконенным Церковью обрядам, а то и прямо придерживаются неправославных взглядов (верят в реинкарнацию и т. п.) [9]. Как будто всевозможные предрассудки и не одобряемое Церковью поведение не были присущи большинству верующих с тех самых пор, как христианство стало массовой религией. Это замечание существенно и для темы данной статьи: отказывая по подобным соображениям значительной части православных в «православности», многие авторы как бы вычитают их из числа последователей Патриарха Московского. А ведь это не только очень странно для нецерковного автора — решать, кто кого православнее, — но и вводит в заблуждение относительно роли церкви. Нет особых оснований полагать, что уклонение от причастия, вера в приметы, незнание Евангелия и тому подобные «пороки» вплоть до неверия в Бога мешают разделять те или иные позиции руководства РПЦ.

Это только в теории (к тому же в довольно упрощенной теологии) церковь незыблемо верна канонам и неизменна, как скала. В действительности, среда верующих весьма плюралистична и довольно изменчива. И церковь неизбежно легитимирует перемены; делается это по-разному: провозглашая реформу, или применяя принцип икономии, или просто молча. Попытка стремительной модернизации общества, предпринятая с началом «перестройки», не могла не изменить и самих верующих, а Русская православная церковь как организованное сообщество не могла не отреагировать, и реакция была и остается, что совершенно естественно, двоякой — отчасти сопротивление переменам, отчасти адаптация к ним. Это повлекло целую серию внутрицерковных конфликтов, а также со временем сделало РПЦ одним из основных участников общественной полемики.

Оппоненты РПЦ часто требуют от нее не выступать за пределами церковной ограды (что является просто необъяснимым, по крайней мере для либералов, исключением из идеала свободы выражения) или хотя бы признать себя лишь одним из религиозных объединений. РПЦ, напротив, всегда представляет себя как «церковь большинства» и цивилизационную опору России. Понятно, что «рассудить стороны» в этом споре невозможно, так как они не сходятся в основных посылках. Но стоит заметить, что подавляющее большинство российских граждан точно не считает РПЦ «одной из». Дело не только в высоких рейтингах символического авторитета. Сам тот факт, что к клирикам

постоянно предъявляются разного рода претензии (преимущественно в стяжательстве или иных моральных недостатках), означает, что гражданам церковь не безразлична, она им не чужая. Так, в России могут предъявлять моральные счета писателям и прочим «властителям дум», но совершенно равнодушны, например, к профсоюзным лидерам. Сам идеал евангельской бедности, столь активно используемый в критике РПЦ, определенно имеет смысл, только если критик стоит на той же христианской почве, пусть даже лишь в тот момент, когда критикует. Более того, всем, наверное, доводилось слышать, как клирикам пеняли на гомосексуальность люди, вообще-то ничего против гомосексуальности не имеющие, но и к членам РПЦ себя не относящие.

Однако претензии к клиру и к РПЦ в целом остаются на уровне, который так и тянет назвать обидой ребенка на недостойного воспитателя: и неискренний он, и деньги любит, а порой и вообще... Вот в Греции, где церковь действительно мощнейший институт, пеняют не только на богатство, но и более предметно, например, на нежелание платить налоги с имущества в период экономического кризиса, хотя Элладская церковь на самом деле кормит многие тысячи бедняков [10] (и кормит вкусно, могу засвидетельствовать). Мы до столь взрослых претензий еще не доросли [11]. Иначе говоря, «возвращение религии» в 1990-е создало действительно особый статус РПЦ в сознании россиян, и этот статус не поколеблен разнообразными переменами последних двух десятилетий, хотя ни во что конкретно политическое он никак не конвертируется.

С чем подошла РПЦ к декабрю 2011 года

Статья Светланы Солодовник [12] позволяет лишь добавить некоторые соображения, которые представляются мне важными для последующего обсуждения перемен, начавшихся в декабре 2011-го.

Большинство наших граждан, и тем более оппозиционно настроенных, воспринимают Русскую православную церковь как придаток государства. Соответственно, любые перемены, которые обычно называют клерикализацией, описываются как успехи РПЦ. Между тем следует все же признать, что в современном российском авторитарном политическом режиме «аппаратный вес» патриарха и всей возглавляемой им организации несравненно ниже, чем у реальных фигур первого плана. Это особенно заметно при сравнении с другими странами с господствующей православной церковью. Схемы приватизации недвижимости в пользу РПЦ не идут ни в какое сравнение, например со схемами, за которые попал в тюрьму игумен афонского Ватопедского монастыря Ефрем (известный у нас благодаря Поясу Богородицы) [13]. Степень монополизации религиозной жизни в России может считаться довольно низкой, если сравнить ее с ситуацией в Молдове, в которой только в 2011 году была признана мусульманская организация [14].

Все перемены, включая внедрение православной церкви в армию и школу, — это в первую очередь политика государства, пошедшего в этих случаях навстречу многолетним пожеланиям РПЦ, а во многих других случаях — навстречу не пошедшего. Во многом преференции РПЦ зависят от субъективных особенностей чиновников. Это заметно на уровне федеральных властей: например, особой склонностью влезать в сугубо конфессиональные вопросы почему-то отличается МИД (кстати, он умудрился даже представить лишение свободы вышеупомянутого игумена Ефрема как нарушение прав человека). Но то же самое можно наблюдать и на локальном уровне, где один чиновник отсылает «за благословением к архиерею», а другому такое и в голову не придет; и здесь остро не хватает сравнительных количественных исследований.

РПЦ отнюдь не похожа на идеологический отдел ЦК сразу по двум причинам. Во-первых, эту функцию у нынешней власти выполняют совсем другие люди, которые могут, как максимум, использовать церковные наработки или, возможно, отдать что-то «на подряд» каким-то православным группам. Во-вторых, Русская православная церковь все же слишком плюралистичный, довольно хаотически устроенный и просто большой организм, чтобы выступать в роли эффективно работающего и, главное, эффективно контролируемого элемента машины власти. Даже советская власть осуществляла над РПЦ довольно поверхностный контроль, что уж говорить о нынешнем режиме. Попытки же властей управлять церковью уже показали свою полную неэффективность в других странах: в Болгарии в 1990-е полностью провалилась попытка насильственно «десоветизировать» церковь (см. статью Тони Николова на с. 40—51 в этом номере *Pro et Contra*), а на Украине — попытка Януковича сделать изначально лояльную ему Украинскую православную церковь Московского патриархата инструментом в политической борьбе с оппозицией [15]. Кажется, действующие российские власти понимают ограниченность своих возможностей в этой сфере (и эту ограниченность стоит заранее понять также тем, кто хотел бы извне реформировать РПЦ в более либеральном духе).

“У РПЦ есть собственный **идеологический проект,** который можно кратко назвать церковным вариантом русского цивилизационного национализма”.

У РПЦ есть собственный идеологический проект, который можно кратко назвать церковным вариантом русского цивилизационного национализма [16]. С одной стороны, руководство и основные представители РПЦ описывают русский национализм как этнокультурный, где культура определяется по предполагаемой конфессиональной ориентации, с другой стороны, этот национализм является определенно мессианским: «православная цивилизация» противостоит западной секулярной цивилизации. «Православная цивилизация» центрирована при этом не на Константинополь или Иерусалим, а на Москву; РПЦ, после падения СССР представляющая собой последний действующий институт имперского масштаба, претендует на ведущую роль в глобальной миссии России, каковую РПЦ видит в противодействии секулярному либерализму. Одновременно внутри страны РПЦ выступает и как «церковь большинства», и как лидер сообщества «традиционных религий», призванных поддерживать ту же глобальную миссию. Наконец, поскольку западная цивилизация — модернизирующаяся и модернизирующая, противостояние модернизации вплоть до попыток демодернизации общества — одна из основ идеологии РПЦ.

Характерно то, как мотивируется претензия на лидирующее положение РПЦ в современном православии: с одной стороны, привлекается современный, «демократический» аргумент о численности (80 проц. православных мира — в РПЦ), с другой стороны, якобы Московский патриархат при своем учреждении занял место в Пентархии (древней системе пяти патриархатов), ставшее вакантным после раскола с Римом, то есть — если домыслить — может претендовать на первенствующее место Рима. И как результат: «*Мы действительно духовная скрепа и основа той цивилизации, которая только и может на равных говорить с миром*» [17].

Специфика национализма руководства РПЦ имеет множество последствий. Например, Владимир Еленский упоминает риторические игры патриарха Кирилла с понятием этнофилетизма [18] в стремлении не допустить автокефалии украинского православия. Сохранение Украины для РПЦ критично не только из-за размеров УПЦ: ведь автокефалия будет означать и объединение православных в Украине, что сделает УПЦ количественно почти равной РПЦ. Тут важен и сам принцип: без Украины РПЦ станет «просто» национальной церковью с диаспорами (и Беларусь не изменит этого впечатления).

И здесь РПЦ поджидает серьезная проблема. Православие не столь однозначно связано с пророссийской и антизападной ориентацией. Так можно было бы подумать, глядя, например, на Молдову [19] или Беларусь (см. статью Натальи Василевич на с. 80–96 в этом номере *Pro et Contra*), но уже на Украине картина совершенно иная: даже УПЦ МП, не говоря уж о других православных юрисдикциях, выступает за интеграцию в ЕС и против сравнительно умеренной языковой реформы Януковича [20]. Может быть, это чревато «импортом» прозападных настроений в Россию. Но гораздо важнее и вернее, что украинская автокефалия и, следовательно, кризис имперского статуса РПЦ – это только вопрос времени. А такой кризис может стать важным катализатором внутренних модернизационных сдвигов в РПЦ.

Примечательно, что национализм РПЦ – феномен почти исключительно идеологический, а не политический. Если для Элладской церкви отношения с ультраправой «Золотой зарей» большая проблема [21], если Болгарская церковь успешно преодолела соблазн националистической политизации и твердо отмежевалась от партии «АТАКА» (см. статью Тони Николова на с. 40–51 в этом номере *Pro et Contra*), то у РПЦ просто и нет такого соблазна: православно-националистические группы довольно слабы и притом тяготеют к внутрицерковной фундаменталистской оппозиции священноначалию [22]. Существующие пропатриархийные православно-националистические организации типа «Народного собора» слишком малоэффективны. Была в 2007 году попытка поддержать проект «Русская доктрина», который параллельно провозгласила своей идеологической основой ультраправая «Великая Россия», но быстро забылась. Контакты с ультраправыми после беспорядков на Манежной площади 2010 года были явно эфемерными. Теперь стоит разве что подождать, не станет ли таким же соблазном какой-нибудь проект вроде возрождаемой партии «Родина»: все же руководству РПЦ естественнее иметь дело с кем-то, кто ассоциируется с властью.

В целом именно эта склонность апеллировать скорее к властям, чем к обществу, является одним из общеизвестных слабых мест РПЦ. Известно оно, надо полагать, и самим церковным иерархам, поэтому, хотя в каждом конкретном случае сподручнее договариваться с чиновниками, все чаще звучат речи, обращенные именно к обществу. Собственно, именно эти речи, сформулированные на непривычном для внецерковной публики языке и усиленные ретрансляцией дружественных РПЦ массмедиа, и вызывают у многих ощущение некой агрессии Русской православной церкви.

Но надо понимать, что сами представители РПЦ воспринимают себя скорее как

“Представители РПЦ воспринимают себя скорее как **обороняющуюся сторону,** даже – как гонимое меньшинство. Гонимое, естественно, либеральными секуляристами”.

обороняющуюся сторону, даже — как гонимое меньшинство. Гонимое, естественно, либеральными секуляристами. Это вполне гармонирует с глобальным представлением о последней битве «православной цивилизации» с «духовной агрессией» Запада. Официальные лидеры РПЦ, как правило, не используют прямую эсхатологическую риторику, как то можно видеть у внутрицерковной фундаменталистской оппозиции, но эсхатологический накал страстей тем не менее очевиден. Вот как это звучит у обычно осторожного в формулировках патриарха Кирилла:

> *«В последнее время мы сталкиваемся с огромными искушениями, когда в ряде стран выбор в пользу греха утверждается и оправдывается законом, а те, кто, поступая по совести, борется с такими навязанными меньшинством законами, подвергаются репрессиям. Это очень опасный апокалиптический симптом, и мы должны делать все для того, чтобы на пространствах Святой Руси грех никогда не утверждался законом государства, потому что это означает, что народ вступает на путь самоуничтожения»* [23].

Надо понимать, что люди, строящие свои общественно-политические взгляды на религиозном фундаменте, мыслят не так, как те, кто выстраивает их на фундаменте секулярном. Здесь уместно отметить аналогию с концепцией «сербского мученичества» — с пониманием в сербской православной традиции Косовской битвы не как акта героизма и национальной трагедии, а как национального «подражания Христу» [24]. Конечно, буквально такого самоощущения в РПЦ нет: сказывается разница в историческом опыте, но сходство бросается в глаза.

И вот эти люди, в полном соответствии с теорией *public religion* [25], выходят на «рынок религий». Здесь дело не в выходе на публику: церковь всегда действовала на публике. *Public religion* скорее следует уподобить компании, которая *went public*, то есть превратилась из собственности компактной группы совладельцев в открытую акционерную компанию, заинтересованную не только в клиентах, но и в миноритариях, и в хитросплетениях финансового рынка. Это заставляет церковь вступать в «переговоры с миноритариями» и в конкуренцию с другими религиозными группами все более и более на равных, что придает постоянному процессу церковного обновления невиданную ранее динамику. Только управлять РПЦ в этих условиях пришлось людям, которые не просто весьма консервативны, но по большей части пришли в православную церковь на постсоветской волне увлечения реставрацией, апеллирующей ко временам домодерным. Неудивительно, что РПЦ трудно было вписываться и в динамичные 1990-е, и даже в застойные, но подчеркнуто секулярные путинские 2000-е.

РПЦ, в соответствии со своей описанной выше доктриной, выступает против процесса модернизации как на национальном, так и на глобальном уровне. Но выступать ей приходится в уже изрядно модернизированной среде, в которой язык реставрации просто не работает за пределами довольно узкого круга «воцерковленных». И чтобы чего-то добиться, Русская православная церковь все активнее использует понятия, по сути противоречащие основам христианской ортодоксии: апелляция к количеству сторонников той или иной поместной церкви (см. выше) никак не вяжется с основами экклезиологии; высокоэффективная доктрина «традиционных религий», созданная в РПЦ, сильно помогла последней, но как-то явно умаляет исключительную истинность православия; вместо осуждения богохульства Церковь требует защищать «чувства верующих», причем не только православных; РПЦ выдвигает собственную доктрину прав человека и т. д.

Борясь с модернизацией, РПЦ сама понемногу модернизируется изнутри, по крайней мере на уровне дискурсивном [26].

РПЦ в политическом процессе с декабря 2011 года

Как массовый протест после выборов 4 декабря 2011 года был подготовлен смутными попытками либерализации во второй половине медведевского президентского срока, так теми же попытками была подготовлена и активизация роли РПЦ. Смысл «либерализации» по-медведевски был явно не в укреплении демократических институтов, а в расширении механизма обратной связи правящей верхушки и управляемого ею общества, поскольку эти механизмы практически вышли из строя во второе путинское президентство. РПЦ в этом смысле вполне естественный партнер для властей, так как лояльна и при этом имеет пусть слабый, но широкий доступ к разным категориям граждан. Конечно, сыграли свою роль и субъективные факторы: то, что Медведев явно ближе к Церкви, чем Путин, а главное — что патриарх Кирилл гораздо больше настроен на активную и даже наступательную роль православной церкви в обществе, чем его предшественник. Но все же, думается, потребность в определенном реформировании государственного управления — более существенный фактор, чем личные особенности первых лиц. И, кстати, нет никакого противоречия между либерализующим трендом и усилением поддержки РПЦ: ближайшей аналогией можно считать события времен «перестройки»; можно также вспомнить, что в Сербии сближение власти с СПЦ активно началось при самом либеральном лидере — Зоране Джинджиче [27]. Расширение обратных связей с целью стабилизации внеидеологического авторитарного режима предполагает их расширение по всем идеологическим секторам.

При Медведеве РПЦ совершила серьезный прорыв: был легитимирован процесс массовой передачи имущества, понятие «традиционные религии» впервые было перенесено из риторики в право, псевдоправовые методы защиты РПЦ от критики из исключительных стали превращаться в рутинные и т. д. Одновременно резко возросла публичная активность представителей Русской православной церкви, и это, конечно, заслуга не только их самих, но и транслирующих их массмедиа. Соответственно, возросла и активность противников РПЦ: еще в 2011 году было зафиксировано больше самых разных протестов, в том числе — против строительства храмов [28]. Теперь об этом важно напомнить, так как последующие события затмили предыдущие и у многих сложилось впечатление, что обострение в церковно-общественных отношениях — это лишь побочный продукт обострения политического.

В декабре 2011-го патриарх Кирилл колебался недолго и твердо выбрал сторону властей, что и не удивительно в свете его антилиберальных убеждений. Но гораздо важнее, что власти не менее твердо сделали ставку на РПЦ как на одну из опор режима, и эта политика ничуть не изменилась с возвращением Путина в президентское кресло. Зато смысл этой политики изменился принципиально (вероятно, еще до президентских выборов, но это не так важно). Это раньше правящая группа принципиально уклонялась от любой идеологичности, позиционировала себя как технологичных автократов, равно опекающих всех россиян, и не нуждалась в политической мобилизации сторонников, полагаясь на эффективность «административного ресурса» и аппарата подавления. Теперь, с появлением сравнительно массовой оппозиции, правящая группа почувствовала необходимость дополнительно укрепить свои позиции (весьма вероятно, их опасения

за свою власть преждевременны, но они, несомненно, существуют). Это возможно двумя способами — усилением репрессий и политической мобилизацией сторонников, и пока власти сочетают оба метода, но предпочтение отдают второму. Политическая мобилизация не может быть сугубо негативной (против «агентов Госдепа» и т. п.), но и позитивную мобилизацию действительно внеидеологическому режиму проводить непросто. Поэтому в качестве самого доступного был избран вариант эдакого фрагментарного консерватизма — защиты «традиционных ценностей», причем таких, которые заведомо популярны у значительного большинства граждан и заведомо неприемлемы для большей части оппозиции. Что может быть лучше в этом плане, чем гомофобия? [29] Мигрантофобия тоже годится. Но и высокий авторитет Русской православной церкви и «традиционности» вполне можно использовать в том же смысле. Таким образом, РПЦ с ее идеями оказывается одновременно и объектом защиты от «нападок оппозиции», и союзником в деле мобилизации политической поддержки.

“РПЦ с ее идеями оказывается одновременно и объектом защиты от «нападок оппозиции», и союзником в деле **мобилизации политической поддержки**”.

Безусловно, это предполагает рост общественного влияния и, наверное, даже «аппаратного веса» РПЦ, что не может быть приятно президенту, всегда стремившемуся не допускать усиления мало-мальски независимых акторов. Но ввиду острой политической необходимости приходится на это идти. И РПЦ, конечно, старается выжать максимум из выгодной политической конъюнктуры, которая может ведь оказаться и не столь длительной. За этот период Церковь должна занять как можно больше новых плацдармов самого разного рода. Например, закон о криминализации оскорбления чувств верующих — это достижение, которое, скорее всего, останется и при перемене конъюнктуры не в пользу РПЦ.

Дело *Pussy Riot* и все, что с ним было прямо или косвенно связано, привели к резкому обострению в отношениях РПЦ с большей, наверное, частью либерально ориентированной и левой общественности. И это обострение, несомненно, уже не пройдет бесследно. Но если обратиться к массовым опросам, то окажется, что РПЦ скорее выиграла в массовой поддержке. Очень интересно, как наши сограждане отвечали на вопрос, должны ли православные иметь законные преимущества пред прочими. Положительные ответы имели пиковые значения с 1997 года по начало 2000-х, когда эта тема бурно обсуждалась, но потом уровень поддержки этой идеи заметно снизился. А вот в 2012–2013 годах он снова растет: в январе 2012-го был 21 проц. (как и ранее), а в марте 2013 года — 25 процентов [30]. Почти половина граждан полагает, что «только в обращении к религии, к церкви общество может найти сейчас силу для духовного возрождения страны», а раньше обычно и до трети не доходило. Более того, 58 проц. (против менее 40 проц. ранее) согласны, что Русская православная церковь, как в предыдущие кризисные периоды, должна спасти страну [31]. Это, надо полагать, и есть видимая часть той успешной консервативной мобилизации, которую проводит власть при участии РПЦ. Причем многие граждане прекрасно понимают, что речь идет именно о политической, по сути, кампании, а не только о борьбе за нравственность: принятие антигейского закона объяснили низким уровнем нравственности среди подростков —

56 проц. опрошенных, а «необходимостью противостоять тлетворному влиянию Запада, разрушающему Россию, религиозными запретами» — 46 процентов [32]. К политической мобилизации разные люди относятся, естественно, по-разному, и это повышает поляризацию оценок, но в целом поддержка РПЦ растет [33]. Поляризовались и несколько понизились и оценки собственно патриарха Кирилла, но все равно в опросе ВЦИОМ 36 проц. назвали его лидером одной из религиозных организаций, а 48 проц. — «духовным лидером, моральным наставником нации» [34].

> “Руководство РПЦ все более определенно ориентируется на консервативное и **антилиберальное** большинство православных”.

Если же обратиться к оппонентам «духовного лидера», то интересно было бы изучить внутреннюю структуру протестов против политики РПЦ, но для этого пока явно не хватает данных. Несомненно, что отчасти эти протесты вызваны политическим выбором руководства Церкви и затем наступательной позицией в деле *Pussy Riot* (которое было очень важно для РПЦ в плане закрепления присутствия конфессионального понятийного аппарата в правовом поле). Но надо помнить также о том, что протесты против РПЦ стали шириться до декабря 2011 года. Интересно было бы также оценить, насколько протесты подогревались сознательными пропагандистскими усилиями оппозиции; жалобы со стороны РПЦ на «антицерковную кампанию» были откровенно преувеличены, но кампания-то имела место: например, история с патриаршими часами была искусственно актуализирована.

История с часами показательна во многих отношениях. Отмечу лишь два из них. Первое — сознательное вписывание РПЦ в контекст обличения «партии жуликов и воров», которое само по себе является скорее популистским приемом, так как коррупция, очевидно, не главный раздражающий фактор для либеральных критиков режима. Второе — апелляция к идеалу евангельской бедности, что является традиционным, можно даже сказать — древним методом критики церковной иерархии. Но этот метод не только не сочетается с обычной ценностной системой либеральной оппозиции, но и доказал уже свою ограниченную эффективность: будь он эффективен, церковь потеряла бы всякий авторитет еще тысячу лет назад. Так или иначе, в попытках объяснить рост критики в адрес руководства РПЦ лишь 16 проц. граждан ссылаются на отклонение от идеала бедности, а 51 проц. — выступая с разных точек зрения — видит причину в политических и идеологических разногласиях [35].

Пока что либеральная оппозиция противостоит РПЦ бестолково и неэффективно. Отчасти это, несомненно, связано с тем, что в нынешней оппозиции одни стремятся к тому или иному варианту оздоровления Русской православной церкви (и многие сами ощущают себя «внутри церковной ограды»), а другие скорее хотят ослабления какой бы то ни было Церкви. И пока нет возможности как-то оценить соотношение этих двух течений внутри либеральной части оппозиции.

Так или иначе, активизация противостояния последней с РПЦ гармонирует с активизацией антилиберальных выступлений представителей РПЦ в рамках вовлечения Церкви в политическое противостояние. И чем больше Церковь в него вовлекается, тем более проблематичным становится сохранение внутрицерковного мировоз-

зренческого плюрализма. Дело не в санкциях против отдельных клириков, дело в том, что руководство РПЦ все более определенно ориентируется на консервативное и антилиберальное большинство православных, как «воцерковленных», так и всех прочих, и это способствует маргинализации внутри православной церкви оппозиционных этой линии групп, в первую очередь — так называемых церковных либералов.

Но не имеет оснований радоваться и противоположное крыло — православные фундаменталисты, ставшие известными всей стране десять-двенадцать лет назад благодаря своим кампаниям против ИНН, штрих-кодов и новых паспортов и за канонизацию Ивана Грозного и Распутина. Эти крайности совсем не нужны руководству РПЦ в его стремлении расширять поддержку и укреплять влияние православной церкви в обществе, и тем более они не нужны властям, которые вообще предпочитают избегать любых крайностей. Активизация групп типа группы Дмитрия (Энтео) Цорионова — не столь значительный эпизод: во-первых, такие группы были всегда, просто у них было хуже с пиаром, а во-вторых, внутри РПЦ значение имеют не они, а массы верующих, так или иначе ориентированные на фундаменталистских «старцев», священников и активистов. Сдерживание этой внутренней оппозиции по-прежнему остается одной из важнейших задач церковного руководства, и решение этой задачи предполагает, в том числе, определенные риторические уступки фундаменталистам. Эти уступки, в свою очередь, запутывают и без того сложно выстраиваемую тактику создания приемлемого для консервативного большинства граждан консервативного облика РПЦ.

Здесь важно разъяснить одну важную, хотя для многих и банальную вещь: церковный консерватизм, даже активно проецируемый вовне церкви, и фундаментализм — это совсем разные вещи. Консерватизм отталкивается от существующих настроений и практик, стремится их приблизить к чаемому идеалу, но всегда оглядывается на мнение большинства, чтобы не разрушить существующую структуру (в том числе и церковную), а реформировать ее в нужную сторону. Фундаментализм же — это отнюдь не просто следование «фундаментальным религиозным ценностям» или «идея возвращения к истокам религии», это всегда комплекс идей и методов, предполагающий настоящую тотальную революцию с целью преодолеть модернизацию общества и построить новый «город на холме» (риторически — вернуться в него) [36]. Ярким примером фундаментализма в России является салафитское движение в исламе. В РПЦ настоящий фундаментализм тоже есть [37], но сейчас нет такого организованного движения, которое наблюдалось в начале 2000-х, и, возможно, это один из результатов активизации церковной консервативной политики начиная примерно с рубежа веков.

Поскольку консервативная политика всегда строится относительно сегодняшней реальности социума, будущее церковного консерватизма зависит от того, как российский социум будет развиваться. Соответственно, РПЦ безусловно останется консервативной силой, но может со временем сильно измениться. (Церковь может даже расколоться, не выдержав адаптации к каким-то крутым переменам в обществе [38].)

Но если исходить из того, что в ближайшие годы российское общество вряд ли радикально изменится, можно предположить, что продолжится и нынешняя тенденция во взаимоотношениях Русской православной церкви и общества. А тенденция эта заключается в том, что, с одной стороны, в обществе понемногу консолидируется некое консервативное большинство, и при этом довольно похожее на него консервативное большинство консо-

лидировано уже в РПЦ. Вообще-то РПЦ до сих пор с трудом преодолевает существенный разрыв с большинством граждан, вызванный архаичностью Русской православной церкви — ее языка, ее структур, ее повседневных практик. Но активизация политической жизни и сознательная политика патриарха Кирилла, ориентированная не только на «воцерковленных», но и на «сочувствующих», позволяет сокращать разрыв, если не со всем обществом, то с его консервативным большинством. Соответственно, термин «церковь большинства» приобретает постепенно не статистическое, а политическое значение. Зато «проправославный консенсус», наблюдавшийся доселе в российской политике [39], оказался под угрозой, так как для оппозиции критика РПЦ становится не только допустимой, но и неизбежной.

Конечно, эта тенденция остается достаточно хрупкой. Во-первых, консервативное большинство в обществе держится сейчас исключительно на манипулятивной силе государственных СМИ, и трудно сказать, приобретет ли оно какие-то устойчивые формы. Во-вторых, неизвестно, насколько эффективной будет внутрицерковная политика патриарха Кирилла, фактически модернизирующая Церковь в ходе ее «экспансии» вне церковной ограды. И конечно, в среднесрочной перспективе нельзя исключить каких-либо серьезных потрясений, которые вовсе перекроят всю нынешнюю карту религиозно-общественных отношений.

Но если нынешняя тенденция какое-то время еще сохранится, то у нее возможны два основных варианта (конечно, с множеством подвариантов). Первый — смягчение политического противостояния в обществе при сохранении существующего политического режима (возможно, с некоторым его смягчением). Тогда консервативное большинство в обществе остается все еще гораздо модернизированнее РПЦ, и продолжение их сближения работает на дальнейшую модернизацию Церкви. Второй — ужесточение политического режима с опорой на идеологически более жесткие варианты антилиберальных идей. Тогда РПЦ, продолжая адаптироваться к власти и к поддерживающему ее консервативному большинству граждан (или, возможно, меньшинству, но весьма значительному), может пойти по пути закрепления наиболее архаичных элементов своих практик и идеологических программ, что в перспективе неизбежного разрушения «закрученных гаек» чревато и серьезным внутрицерковным кризисом. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Существует обширная критика массовых опросов как таковых. Тем более эта критика актуальна применительно к таким непростым для обсуждения обычными гражданами вещам, как религиозно-общественные коллизии. Однако качественные религиоведческие исследования, к сожалению, обладают своими недостатками, из которых, на мой взгляд, основной — явно не случайный выбор групп для качественного исследования. Так или иначе, данными массовых опросов приходится пользоваться. А поскольку систематические исследования по вопросам, важным для этой статьи, охватывающие долгий период, включая последние два года, ни одна религиоведческая организация или группа не проводила, приходится пользоваться данными неспециализированных социологических центров. И из них опросы, проводимые Левада-Центром, представляются наиболее адекватными задаче этой статьи.

[2] Россияне о религии и церкви // Левада-Центр. 2012. 11 окт. (http://www.levada.ru/11-10-2012/rossiyane-o-religii-i-tserkvi).

[3] Религия и церковь в общественной жизни // Левада-Центр. 2013. 18 апр. (http://www.levada.ru/18-04-2013/religiya-i-tserkov-v-obshchestvennoi-zhizni-0).

[4] Это понятие было первоначально сформулировано применительно к не западному миру, см. сборник: The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / P. Berger (ed.). Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999. Но с середины 1990-х немало написано и о той трансформации, которую переживают уже секуляризованные общества Запада. См., в частности, очень важную работу: *Casanova J.* Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago Univ. Press, 1994. См. также: *Карпов В.* Концептуальные основы теории десекуляризации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 114–164.

[5] См.: Россияне о религии и церкви.

[6] *Дубин Б.* «Легкое бремя»: массовое православие в России 1990–2000-х годов // Религиозные практики в современной России. М.: Новое издательство, 2006. С. 69–86.

[7] *Davie G.* Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging. Oxford: Blackwell, 1994.

[8] *Каариайнен К., Фурман Д.* Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI века. М.: Институт Европы РАН, Огни ТД, 2006. С. 77–82.

[9] Например, можно прочесть, что использование армянами веток ивы в Вербное воскресенье имеет языческие корни, и потому это не совсем христианство, см.: *Оганнисян О.* Церковь – постсекулярная или постсакральная? // Pro et Contra. 2013. № 3–4 (59). Май–авг. С. 59–74.

[10] *Богдановский А.* Греческая церковь: в ожидании диалога с обществом // Pro et Contra. 2013. № 3–4 (59). Май–авг. С. 75–89.

[11] О том, что россияне в массе своей ничего толком не требуют ни от церкви, ни от властей, говорил недавно на семинаре в Центре Карнеги Борис Дубин. См. краткую аннотацию: Образ православного верующего в современной России // Сайт Центра Карнеги. 2012. 8 июня (http://www.carnegie.ru/2012/06/08/образ-православного-верующего-в-современной-россии/exey).

[12] *Солодовник С.* Россия: официальная церковь выбирает власть // Pro et Contra. 2013. № 3–4 (59). Май–авг. С. 6–26.

[13] *Богдановский А.* Указ. соч.

[14] *Спрынчанэ В.* Бог в «зонах пограничья» // Pro et Contra. 2013. № 3–4 (59). Май–авг. С. 45–58.

[15] *Еленский В.* Украинское православие и украинский проект // Pro et Contra. 2013. № 3–4 (59). Май–авг. С. 27–44.

[16] См. подробнее: *Верховский А.* Национализм руководства Русской православной церкви в первом десятилетии XXI в. // Православная церковь при новом патриархе / под ред. А. Малашенко и С. Филатова / Московский Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 141–169.

[17] Святейший Патриарх Кирилл: «Украинская Православная Церковь обладает духовной силой и способностью объединять весь народ, и то, что я вижу здесь, общаясь с людьми, меня в этом убеждает» // Русская Православная Церковь: Официальный сайт Московского Патриархата. 2009. 30 июля (http://www.patriarchia.ru/db/text/707283.html).

[18] *Еленский В.* Указ. соч.

[19] *Спрынчанэ В.* Указ. соч.

[20] *Еленский В.* Указ. соч.

[21] *Богдановский А.* Указ. соч.

[22] Об этом я подробно писал, см.: *Верховский А.* Политическое православие: Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001 гг. М.: Центр «СОВА», 2003.

[23] Патриарх Кирилл: Признание однополых союзов ведет человечество к концу света // Корреспондент.net. 2013. 21 июля (http://korrespondent.net/world/russia/1583475-patriarh-kirill-priznanie-odnopolyh-soyuzov-vedet-chelovechestvo-k-koncu-sveta).

[24] *Фалина М.* Сербская церковь и национальная идея // Pro et Contra. 2013. № 3–4 (59). Май–авг. С. 90–101.

[25] *Casanova J.* Op. cit.

[26] Подробнее см.: *Верховский А.* Идеология патриарха Кирилла, методы ее продвижения и ее возможное влияние на самосознание Русской православной церкви // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2012. Vol. 9. № 1. С. 88–105 (http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss17/04Verchovskij.pdf).

[27] *Фалина М.* Указ. соч.

[28] Подробнее обо всем этом см.: *Сибирева О.* Проблемы реализации свободы совести в России в 2011 году // Ксенофобия, свобода совести и антиэкстремизм в России в 2011 году. М.: Центр «СОВА», 2012. С. 67–92.

[29] См. уровень поддержки закона о «пропаганде нетрадиционных сексуальных отношений» и заодно закона об «оскорблении чувств верующих»: Россияне о новых консервативных законах //

Левада-Центр. 2013. 3 июля (http://www.levada.ru/03-07-2013/rossiyane-o-novykh-konservativnykh-zakonakh).

[30] См.: Религия и церковь в общественной жизни.

[31] См.: Россияне о религии и церкви.

[32] См.: Россияне о новых консервативных законах.

[33] Соответственно, опираясь на данные Левада-Центра, я вынужден не согласиться с мнением Светланы Солодовник, что «влияние церкви падает», см.: *Солодовник С.* Указ. соч. Из данных опроса ВЦИОМ, которые приводятся в той статье, это тоже не вытекает. Во-первых, ВЦИОМ фиксировал не само влияние, а то, как граждане это влияние оценивают, во-вторых, индекс по 2012 году был ниже, чем в 2010-м, но повыше, чем в 2008-м, да и в целом колебания были невелики. См.: Церковь, партии, СМИ, профсоюзы: роль и влияние в нашем обществе // ВЦИОМ. 2012. 22 июня (http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=112842).

[34] Патриарх Кирилл: четыре года церковного служения // ВЦИОМ. 2013. 6 февр. (http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113626); Февральские рейтинги одобрения, доверия и положения дел в стране // Левада-Центр. 2013. 21 февр. (http://www.levada.ru/21-02-2013/fevralskie-reitingi-odobreniya-doveriya-i-polozheniya-del-v-strane).

[35] Россияне об РПЦ и группе *"Pussy Riot"* // Левада-Центр. 2012. 2 мая (http://www.levada.ru/02-05-2012/rossiyane-ob-rpts-i-gruppe-pussy-riot).

[36] См. выводы грандиозного межстранового исследования, проведенного еще в 1990-е годы: *Almond G. A., Sivan E., Appleby R S.* Fundamentalism: Genus and Species // Fundamentalisms Comprehended / M. E. Marty, R. S. Appleby (eds). Chicago, 1995. P. 405—414.

[37] Различные его описания я в свое время пытался систематизировать в главе «Русский православный фундаментализм», см.: *Верховский А.* Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты. С. 251—276.

[38] Перспектива раскола РПЦ много раз обсуждалась, но не кажется сейчас актуальной. Теоретически развитие православия в нетипичной для него ситуации отсутствия церковной монополии может пойти несколько иначе, см.: *Еленский В.* Указ. соч.

[39] Сам термин был выдвинут Киммо Кaариайненом и Дмитрием Фурманом применительно к массовым настроениям и означал, что большинство тех, кто не относит себя к верующим и даже к православным, все равно поддерживают РПЦ. В политике до почти полного ее искоренения во второй путинский срок это оборачивалось скорее негативным проправославным консенсусом: политические партии, даже если они практически никак не ориентировались на Церковь, неизбежно уклонялись от всякой критики в ее адрес; см.: *Papkova I.* The Russian Orthodox Church and Political Party Platforms // Сайт Центра «СОВА». 2006. 15 дек. (http://www.sova-center.ru/files/religion/papkova.doc).

РПЦ: церковь как символ желаемой целостности

Если в 1989 году православие означало — даже для неверующих! — личность, право и свободу, сегодня оно означает присоединение к большинству, пассивность и державу | БОРИС ДУБИН

За последнюю четверть века российские социологи собрали большой массив эмпирического материала об отношении россиян к религии и церкви. Многие показатели систематически прослеживались при этом год за годом – отсюда возможность длинных рядов сопоставлений [1]. О чем на собранном материале можно говорить сегодня с достаточной обоснованностью?

До трех четвертей наших взрослых соотечественников, старше 18 лет, называют себя православными (порядка 6 проц. – мусульманами, еще 6 проц. признаются, что верят в Бога, но ни к какой определенной конфессии не принадлежат). При этом «людьми религиозными», в той или иной степени, согласны себя считать 40 проц. назвавшихся православными, тогда как 60 проц. заявляют, что религия не играет большой роли в их жизни. Мало того: треть россиян, причисляющих себя к православным, по их признанию, вообще не верят в Бога. Ежедневно молятся лишь 20 проц. православных, 30 проц. не молятся никогда. Почти две трети – 62 проц. – не причащаются (вместе с теми, кто ходят к причастию реже, чем раз в год, эта доля уже превышает 80 проц. православных). И это понятно, ведь 55 проц. назвавшихся православными приходят в храм либо реже, чем раз в год – видимо, когда хоронят кого-то, женят, или крестят, либо не бывают там вообще. Даже на пасхальной службе (а Пасха – главный праздник православия, день символического единения верующих) обязательно бывают лишь около 15 проц. православных.

Из тринадцати стран, по которым производились замеры в международном сравнительном исследовании по программе *ISSP* [2], доля людей, называющих себя верующими и бывающих при этом в храме хотя бы раз в месяц, в России конца «нулевых» годов самая низкая – 20 процентов. Сравним: в США она составляла тогда 57 проц., в Италии – 61 проц., в Словакии – 72 проц., в Польше – 78 проц.; в среднем по обследованным странам, исключая Россию, половина верующих хотя бы раз в месяц приходят в храм. Но и этого мало: подавляющее большинство православных россиян вообще не принимают никакого участия в деятельности церкви, если не считать посещения церковных служб, иными словами, они вовсе не связаны с церковью как общиной верующих. В России таковых 93 проц., тогда как, по тому же сравнительному исследованию, в ФРГ и Словакии – 20, в США и Швеции – 31, в Чехии – 34, во Франции – 39 процентов.

Две трети россиян никогда не читали Библию. Даже среди православных в двух

семьях из пяти (двадцать лет назад — в трех из пяти) нет никаких книг религиозного содержания, включая Священное Писание; у четверти есть Новый Завет и молитвенники, то есть у них нет даже Пятикнижия, а значит, и основополагающего текста христианства — Декалога; остается надеяться, что они знают десять заповедей на память. Говорят о Боге, вере, церкви примерно в четверти российских семей. То и другое в совокупности означает, что религия, вера, церковь, во-первых, достаточно слабо включены в структуры повседневного общения семьи, в сплочение и укрепление семейного союза, а во-вторых, лишь эпизодически присутствуют во взаимодействии поколений, передаче общего наследия.

Итак, заявленная принадлежность к православию для каждого третьего из православных не подразумевает веры в Бога, а почти для двух третей эта вера вообще не имеет сколько-нибудь серьезного смысла, не занимает места в их жизни. Таким образом, заявления о собственной православности, во-первых, вовсе не означают принадлежности к живой общине единоверцев, во-вторых, из них не следует более или менее частое или, по крайней мере, регулярное общение с этими единоверцами и, в-третьих, подобные заявления не сопровождаются реальной деятельностью на благо людей общей веры и вместе с ними. Напротив, при весьма значительном уровне одобрения РПЦ (75 проц. населения — столь массовое одобрение есть сегодня еще только у президента страны) и при достаточно высоком доверии церкви, особенно в сравнении с подавляющим большинством других институтов (50 проц. россиян доверяют РПЦ полностью), среди наших соотечественников все же сохраняется заметная сдержанность в подобных оценках РПЦ (в среднем у четверти населения) и даже полное недоверие ей (на уровне 10–12 процентов).

Таково массовое отношение к церкви как институту. Но и применительно к религиозности своих, казалось бы, единоверцев преобладающее большинство россиян сохраняют, скорее, настороженность и подозрительность. Почти три четверти опрошенных в 2012 году (73 проц., а пятнадцать лет назад их было даже 80 проц.) полагают, что сегодня в России вообще «мало кто верит по-настоящему». Спрашивается, кто же тогда в России и во что верит? Уж не в это ли самое — в то, что все другие только «хотят показать свою причастность к вере и церкви», иными словами, лицемерят? Так или иначе, налицо, кажется, явные нестыковки и противоречия (иногда даже говорят о «шизофреничности» коллективного сознания россиян). Может быть, картина станет несколько отчетливей, если изменить ракурс рассмотрения, поместив приведенные цифры в социальный контекст и оценив их в динамике.

> "**В 1989 году** «религия» означала индивидуальную и общую свободу, пусть даже официально разрешенную, дарованную властями сверху".

Я бы предложил видеть в заявлениях россиян о своей вере такое понимание православия и православной церкви, когда к ним относятся как к символам «большого целого», того коллективного «мы» («страны», «народа» и т. п.), утрату которого в новой России начали — с характерным запозданием — ощущать или, вернее, осознавать примерно около 1993 года. Эффект распада СССР усилился здесь обозначившимся соци-

альным расслоением общества и экономическим обеднением значительной части людей, а вместе с тем сопровождался разочарованием в верховной власти (вспомним итоги декабрьских выборов 1993-го, на которых победила ЛДПР). Именно тогда число православных, начавшее расти с 1988–1989 годов, тысячелетнего юбилея христианизации Руси, достигло первого пика — 50 проц. населения в 1993-м, 56 проц. — в 1994-м. После спада до 42 проц. в 1995 году новый пик был в 1999-м, под занавес ельцинского правления (54 процента). Следующий «рывок» пришелся уже на второй срок путинского президентства: в 2005-м доля православных превысила 60 проц. населения, в 2008-м — превзошла отметку 70 процентов.

По-моему, тут есть определенная согласованность — между апелляцией к православию и отношением к государству и власти, к первым лицам, их воплощающим. В 1989 году «религия» означала индивидуальную и общую свободу, пусть даже официально разрешенную, дарованную властями сверху. К середине девяностых она уже стала компенсацией за утраты по вине власти, которая к этому времени, впрочем, и сама занялась поисками подкрепляющих ее растраченный авторитет символов целого — национальной идеи, державного стиля. К концу 1990-х религия и вовсе выступала как противопоставление власти, вконец утратившей доверие. К середине же «нулевых» она стала обозначать что-то вроде того смешанного чувства, которое большинство испытывало к новому главе государства и в котором надежда, что «он себя еще проявит», соединялась с уверением, что «надеяться больше не на кого». Иными словами, на протяжении этой почти что четверти века менялся характер коллективной идентификации россиян, менялось их понимание государства, менялось отношение к первым лицам как символам целого, соответственно трансформировалась и семантика православной веры. Коротко говоря и потому несколько огрубляя: если в 1989 году православие означало — даже для неверующих! — личность, право и свободу, сегодня оно означает присоединение к большинству, пассивность и державу.

Конечно, за эти два с лишним десятилетия социальный состав православных тоже не остался неизменным. Этот процесс несколько раз прослеживался раньше [3], поэтому ограничусь здесь двумя обобщающими моментами. Если к началу девяностых свою принадлежность к православию заметно чаще демонстрировали женщины, пожилые люди, россияне с образованием ниже среднего и т. п., то наиболее быстрый *рост* числа верующих происходил в дальнейшем, напротив, среди молодых, высокообразованных мужчин, специалистов с вузовскими дипломами, но без руководящих функций. Так что при сохраняющемся в массе православных (хотя уже далеко не таком резком, как ранее) преобладании женщин и пожилых православные сегодня чаще рекрутируются из среды с высшим и средним специальным образованием — прежней интеллигенции, служащих, руководителей. Отсюда тот факт, который точно отметила Наталия Зоркая: социально-демографический состав православных сегодня уже не слишком отличается от социально-профессиональной структуры всего населения. А это значит, что совокупность верующих — в отличие от ситуации 1988–1989-го и даже 1995–1998 годов — представляет сегодня то «большинство», массу носителей и приверженцев нормы, которая как социальный факт, как, если угодно, своего рода *класс* сформировалась при путинском режиме и уже на протяжении почти 15 лет служит его пассивной поддержкой.

Сам режим, его первые лица и обслуживающие их технологи расценивают случившееся как достижение, причем, конечно, свое. Однако я не думаю, будто произошедшее —

это реализация некоего единого плана или программы, что за этим стоит некий единый центр, какая-то одна всесильная, прозорливая, неуклонно и эффективно действующая инстанция, будь то Кремль или секретная полиция, верхушка РПЦ или руководство медиа, огосударствленные за те же нулевые годы. Скорее, как оно чаще всего и бывает в истории, особенно в истории российской, *так получилось*, поскольку, как не раз отмечал в нулевые годы Юрий Левада, при наличных людях и обстоятельствах вряд ли могло получиться что-то уж совсем иное. Что же, собственно говоря, «получилось» при Путине и чего не получилось при выведшем его на авансцену Ельцине, хотя некоторые попытки в этом направлении с середины 1990-х Ельциным и его окружением, как уже упоминалось, делались [4]?

В конструкции коллективной идентификации за нулевые годы соединились несколько принципиальных моментов [5]:

- апелляция к целому, а значит, к тотальному, безальтернативному и как бы всегдашнему (внеисторическому);
- символическое воплощение этого целого — государство, а точнее «держава»;
- эта держава то ли была, то ли будет, но только она скрепляет всех в «большое мы» (другой скрепы, кроме сконструированного образа «советского», не нашлось, причем важна здесь именно *конструкция* и ее назначение, а не *содержание*, оно-то, что очевидно, как раз может меняться и меняется) и противопоставляет «нас» всем «другим» — обособленность и исключительность российского пути, российского человека;
- советское как державное соединилось в данном случае с православным, так что сегодня одно, можно сказать, означает другое (вот одна из перемен в содержании «советского», о которой только что говорилось, и это явление относительно новое, хотя попытки верховной власти вернуть в обиход символы православия под эгидой государства в годы Великой отечественной войны были);
- православная церковь представляет здесь государство, иерархию единоначальной власти, венчающей объединенное ею целое, но без потенциальной репрессивности властей (этот последний план, план силы, представляет другое символическое воплощение державы — армия, еще один институт, пользующийся одобрением большинства россиян, сопоставимым с РПЦ); подчеркну, что как церковь в данном случае — образ единства без реального единения, так армия — образ силы без реальной власти;
- как уже говорилось, сравнительно новый, «симфонический» образ власти и государства существует для населения исключительно в символическом залоге, как фикция: население не может повлиять на власть, а власть от него, со своей стороны, ничего и не требует, кроме пассивного одобрения (демонстрация принадлежности без участия, принятие и одобрение без доверия); ровно так же население относится к церкви и точно так же оно понимает православную веру — это демонстрация согласия без интереса и понимания, без реального сплочения и деятельной вовлеченности;
- тем самым для населения РПЦ представляет власть (с вышеназванными оговорками), как для власти она представляет большинство населения в подобных установках на статус-кво, лишь бы его, население, «не доставали»;
- обобщая, можно сказать, что коллективное сознание в сегодняшней России работает как некое устройство, переводящее стрелки с одного символа желаемой целостности на другой: Россия — это страна особого уклада, во главе России

стоит единственный вождь, ее единство воплощает православная церковь и т. д. Процедура перевода с одной целостности на другую представляет собой акт коллективного самообоснования и вместе с тем обоснования неизменности и безальтернативности нынешней власти. Из этой закольцованной конструкции нет выхода в рационализацию, поскольку функция этого механизма состоит в том, чтобы сохранять замкнутость и фикциональный характер системы, не допускающей взгляда извне — критического, рационализирующего, нацеленного на действие. Собственно говоря, такая демонстрация принадлежности к тому или иному целому без индивидуального включения в него и связи со значимыми другими, то есть без обязательств и ответственности, и представляет описываемое здесь изолирующее устройство, она способна мультиплицировать лишь подобные ей замкнутые системы, смысловые тавтологии, как уже говорилось, фикции (см. выше о принципиальной конструкции без определенного содержания). Массовое православие в сегодняшней России — один из элементов нашей «особости», исключенности из общего порядка, исключительности самооценок и претензий. Это проекция закрытости социума, демонстративный отказ от коммуникаций — как внутри, так и вовне — с другими. Конечно, речь здесь идет никак не обо всех сегодняшних россиянах, таково мифологизированное представление «большинства», которое транслируется и воспроизводится СМИ, так что СМИ своей работой удостоверяют и поддерживают это большинство;

- описанный тип отношений характеризует лишь один, но главный, задающий общую структуру план коллективной идентификации россиян — план, условно говоря, официально-высокий, парадный, чуть ли даже не «эпический»; определяя же себя в другом, повседневно-стигматическом плане, россияне в большинстве не считают религию чем-то важным, далеко не полностью доверяют церкви, подозревают единоверцев в лицемерии, соглашаются с оценками церковных иерархов как лиц коррумпированных и т. п.;
- в рамках такого описания РПЦ — не «партия» (как остроумно предложил считать Николай Митрохин [6]), а масса православных — не ее «электорат», даже пассивный. Взаимно поддерживая друг друга, они и образуют сегодняшний социально-политический режим, причем не только в воображаемом пространстве коллективного сознания, но и в реальном действии или бездействии каждого и всех — каждого как всех;
- тем самым в нормативной, модельной конструкции коллективного «мы» для большинства (подчеркну: не для всех!) сохраняются — даже без осознания и признания этого — принципиальные черты советского, причем черты несущие, основополагающие, конструктивные: недоверие к любым другим, плюс пассивная лояльность власти без заинтересованного и критического отношения к ней, без желания участвовать в том или ином общем деле; демонстрация принадлежности — заявление о вере — выступает здесь формой *адаптации* к существующему и *противопоставления*

"Советское как державное соединилось в данном случае с православным, так что сегодня одно, можно сказать, означает другое".

себя «другим» (большинству православных религия, по их признанию, прежде всего как раз и помогает «переносить других», в чем они и находят для себя «смысл»; ни о каком сознании собственной греховности, смирении и покаянии, жажде спасения, любви к Богу и ближним, не говоря уж о врагах, речи для большинства российских христиан не идет);

- описанное неполное доверие и полное недоверие я бы предложил трактовать как запоздалую, отсроченную, растянутую во времени — именно из-за вытесненности в забвение и непроработанности сознанием — и вместе с тем заблаговременную, предупредительную, но, так или иначе, по-прежнему длящуюся реакцию на коллективную травму в прошлом, травму насильственной мобилизации и принудительной социальности (коммунальности, коллективизма). Эту травму пережили, но не признали и не осознали старшие поколения, она, оставаясь табуированной и не отрефлексированной, а потому не переданной другим, младшим, тем не менее сохраняется в опыте и поведении пожилых россиян, а для молодежи воспроизводится в широко демонстрируемых последние два десятилетия образцах советской массовой культуры и в их сегодняшних эпигонских римейках (характерно, что как раз последние получают сегодня преимущественную поддержку государства, что культурная репродукция, межпоколенческая коммуникация по-прежнему осуществляется во многом под государственным контролем и что государство, а вместе с ним верхушка РПЦ, в последнее время проявляют все большую заинтересованность именно в таком положении дел).

Описывая выше сознание большинства, я характеризовал его как пассивное. Российские события последних полутора-двух лет, включая совсем свежие сентябрьские выборы 2013 года в Москве и нескольких других городах, внесли в это типологическое описание несколько новых моментов. Во-первых, они показали, что наряду с путинским большинством в стране, в ее крупногородских центрах присутствует, начинает себя осознавать и проявлять не поддерживающее сложившийся режим меньшинство [7]. Во-вторых, данный факт заставил и большинство проявить себя более активно — отсюда, в частности, февральский митинг 2012 года на Поклонной горе и ему подобные акции (для данного рассуждения безразлично, в какой мере эти митинги организовала власть и какая именно; большинство, напомню, и было охарактеризовано выше как «режим»). В-третьих — и это уже напрямую касается тематики статьи, — большинство, кроме уже названного, проявило себя активными действиями и в собственно религиозной сфере. Я имею в виду паломничество россиян, желающих поклониться Поясу Богородицы в октябре-ноябре 2011-го [8] (опять-таки в логике данной статьи безразлично, было ли принесение пояса в Россию и его движение по 15 городам страны специально приурочено к предстоявшим в декабре того года думским выборам).

На этот последний акт последовал свой ответ — так называемый панк-молебен группы *Pussy Riot* в московском кафедральном соборе в феврале 2012 года. Судебный при-

> “В России церковь действовала и действует **на стороне государства**, как его сила и символ, воплощение безальтернативности и конформизма”.

говор его участницам был одобрен первым лицом государства, чья позиция фактически получила поддержку руководства РПЦ в Слове патриарха в марте и Обращении Высшего церковного совета в апреле 2012-го. К этой позиции со временем присоединилось и большинство россиян, которое сочло необходимым «защитить православную веру» коллективным стоянием в апреле того же 2012 года. Но символической акцией дело не ограничилось. 56 проц. опрошенных в апреле 2013-го назвали назначенное членам группы наказание (путинскую «двушечку») адекватным. При этом преобладающая часть тех, кто хоть что-то слышал о «деле *Pussy Riot*» (а это 85 проц. россиян), сочла их действия именно «оскорблением чувств верующих», также присоединившись в этом к официальной оценке со стороны РПЦ и ее главы. Половина россиян высказывается за то, чтобы квалифицировать подобные действия как *уголовно наказуемое* деяние (треть с этим не согласна), почти две трети (63 проц.) поддерживают усиление *административной* ответственности за подобные случаи.

Как видим, в описанных неожиданных случаях большинство тем не менее вело себя достаточно предсказуемым образом: более или менее по той модели, которая и реконструировалась в данной статье. Вместе с тем я не рекомендовал бы считать эту массу монолитной (похоже, состояний и сооружений такого свойства в сегодняшней России просто нет — причем ни «внизу», ни «наверху»). И если суммировать имеющиеся сегодня у социологов данные, то я бы в экспертном порядке оценил состав множества россиян, называющих себя православными, примерно так: от четверти до трети их так или иначе активны и последовательны в вере, так, как они ее понимают; от 15 проц. до трети не верят в Бога и не доверяют церкви; еще треть или чуть больше достаточно равнодушна, в основном и в обычных условиях пассивна, но может под влиянием обстоятельств сдвигаться как в одну, так и в другую сторону. Вопрос о дальнейших перспективах той относительной активизации клира и мира, которую можно было видеть в российской публичной сфере на протяжении полутора-двух последних лет и о которых здесь сказано предельно коротко и огрубленно [9], из-за недостаточной длительности наблюдений приходится пока оставить открытым. Мне кажется, что это не столько предвестия расцвета, сколько признаки увядания, но — посмотрим.

В заключение обращу внимание только на два существенных пункта. Они требуют, конечно, более детальной социологической, исторической, культурологической проработки, здесь я могу на них только указать, но сделать это мне кажется важным.

Первый аспект — историко-социологический. В модернизирующихся обществах периодов подъема (в том числе в эпохи «национального возрождения») с характерным для них укреплением межгрупповых связей и коммуникаций при, как ни парадоксально, максимизации соревновательности, феноменах постоянно и спонтанно возникающего лидерства, образующихся здесь и там новых центров притяжения и взаимодействия, церковь, насколько могу судить, выступала обычно *на стороне общества*, работала как одна из его сил, складывающихся во взаимодействии и поддерживающих дальнейшую активизацию многих и разных. Вспомним для примера, скажем, польский Костел в период разворачивания «Солидарности». В России — по крайней мере, под- и постсоветской — церковь, как правило, действовала и действует *на стороне государства*, как его сила и символ, воплощение безальтернативности и конформизма. Сегодня это, как мне кажется, достаточно очевидно.

Второе соображение — скорее историко-культурологического плана. Мне уже приходилось на страницах этого журнала

обсуждать проблематику социального символизма [10], добавлю кое-что к сказанному прежде. Символизация тех или иных моментов коллективного действия, в том числе действия политического, в российских условиях ведет к архаизации, причем возвращает к самому простому, если не сказать примитивному. Собственно модерных символов большей или меньшей значимости в России нет. Ее архаическое наследие фактически было отсечено реформами Никона, а потом Петра, которые, к тому же, развернулись в стране, раздавленной Смутой. Революционно-демократическая интеллигенция, начиная с шестидесятников и заканчивая Горьким, от «народных верований» в их переплетении с христианством решительно отмежевывалась (линию, условно говоря, Даля, Вельтмана, Лескова, Ремизова сочли маргинальной). Позднее разрозненные остатки «прошлого» были решительно искоренены революцией, гражданской войной и сталинским террором: «деревенская проза» пришла уже на руины и пепелища. Архаика — важный смысловой ресурс коллективного существования в Новое и даже Новейшее время, западное искусство XX века тому примером. В российских же условиях архаика не прошла той мощнейшей рационализации, обработки, синтезирования, рафинирования, которые осуществлялись в Европе — в том числе в европейской церковной и религиозной жизни, включая как клир, так и мир, — со времен Возрождения. В России не было Ренессанса, барокко, классицизма, романтизма, в совокупности создавших образно-символический космос новоевропейского человека (его трансформации в XX веке — предмет особого разговора). В России архаика исчезла как *непосредственный опыт* и не стала *традицией* — пусть даже «изобретенной», не привила даже образованному сословию вкус к *сложности* и не обрела значимости *культуры*.

С другой стороны, и форм современного общества, которые конституировали бы себя с помощью модерной символики, в России тоже было и существует сейчас исчезающе мало (да, по крылатому выражению, цитированному в свое время Михаилом Гаспаровым, и того нет). Поэтому между зонами значений коллективного существования нет собственно символических, «мягких» переходов, а есть жесткие модальные разделители — барьеры и шлюзы, сегрегирующие одно (высокое, общее) от другого (повседневного, частного), «нас» от «них» и т. п. Нет ходов и моделей повседневного деятельного сочленения и взаимопроникновения *гетерогенного* — интереса к *разному*, внимания к *иному*, которые, собственно, и обеспечивают индивидуальную и коллективную динамику, тем самым включая акторов в модерное общество и его культуру. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Из относительно недавних по времени обобщающих публикаций см.: *Зоркая Н.* Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. 2009. № 2 (100). С. 65–84; *Дубин Б.* Во что верят россияне? Кому и как мы служим? // Служение Богу и человеку в современном мире: Материалы международной научно-богословской конференции. М.: Культурно-просветительский фонд «Преображение», 2013. С. 40–50. Последнюю по времени сводку соответствующих эмпирических данных см.: Общественное мнение — 2012: Ежегодник. М.: Левада-Центр, 2012. С. 160–169. Приводимые в дальнейшем цифры взяты из этих источников.

[2] Цит. по: *Зоркая Н.* Указ. соч. С. 77 (http://www.issp.com).

[3] *Дубин Б.* «Легкое бремя»: Массовое православие в России 1990–2000-х годов // Религиозные практики в современной России / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006. С. 69–86; *Зоркая Н.* Указ соч.

[4] Попытки, повторю, предпринимались, но ограничения на личном, кадровом, групповом, социетальном, наконец, уровнях все же оказались на тот момент сильнее; анализировать эту ситуацию нужно специально и подробно, я это делать сейчас не стану.

[5] Один из предыдущих этапов этой аналитической разработки см.: *Дубин Б.* Векторы и уровни коллективной идентификации в сегодняшней России // Вестник общественного мнения. 2009. № 2 (100). С. 55—65.

[6] *Митрохин Н.* Русская православная церковь: Современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2006.

[7] См. о нем, среди прочего: *Левинсон А.* Пространства протеста: Московские митинги и сообщество горожан. М.: Strelka Press, 2012; *Волков Д.* Протестное движение в России в конце 2011—2012 гг. М.: Левада-Центр, 2012 (http://www.levada.ru/books/protestnoe-dvizhenie-v-rossii-v-kontse-2011-2012-gg); *Дубин Б.* Манифестации публичного недовольства в Москве 2011—2012 гг. // Одиссей: Человек в истории. 2012. М.: Наука, 2012. С. 428—447.

[8] См.: *Солодовник С.* У Пояса Богородицы // http://www.ej.ru/?a=note&id=11511. По данным Левада-Центра, пребывание в России пояса Богородицы — столь же значимое событие 2011 года, как протесты против нечестных выборов; их выделили, соответственно, 16 и 15 проц. опрошенных россиян.

[9] К тому же я оставил в стороне реальное многообразие религиозной и церковной жизни за пределами «большинства» населения и «генеральной линии» РПЦ. Это многообразие, как обычно и бывает, характеризует деятельность активного меньшинства (или даже, как и в случаях с протестными митингами 2011—2012 годов, «меньшинства меньшинства»), а потому почти не схватывается массовыми стандартизированными опросами по общероссийским населенческим выборкам.

[10] *Дубин Б.* Символы возврата вместо символов перемен // Pro et Contra. 2011. Т. 15. № 5. С. 6—22.

Болгария: невидимая церковь

Болгарская православная церковь устраняется от участия в политической жизни страны и отказывается делать какие-либо заявления по политическим вопросам, ограничиваясь только выражением моральной позиции | **ТОНИ НИКОЛОВ**

На протяжении веков православная церковь играла важную роль во всех драматических эпизодах болгарской истории. Поэтому, чтобы охарактеризовать отношения между церковью и государством в Болгарии, сначала следует сделать — по необходимости краткое и упрощенное — историческое отступление.

С 681 года, когда на базе союза между протоболгарами и местными славянами образовалось болгарское государство, у него был один исторический враг — Византийская империя. И это обстоятельство надолго задержало обращение болгар в христианство.

В начале 60-х годов IX века болгарский князь Борис заключил договор с Людовиком Немецким, королем Восточно-Франкского государства, и собирался принять христианство по римскому обряду. Однако Византийская империя делала все возможное, чтобы не дать Болгарии перейти под духовную власть папы, и совсем скоро, одержав победу над болгарской армией, Константинополь потребовал, чтобы Болгария приняла христианство по восточному обряду. Болгария была вынуждена уступить этим требованиям и приняла христианство из Константинополя. Но болгарские власти с самого начала стремились добиться независимости болгарского патриархата. И что еще важнее — в Болгарии стали требовать создания литургии на языке, понятном славянскому населению, что в то время считалось чуть ли не ересью — по крайней мере, с точки зрения западного христианства. Болгарский князь Борис пригласил Климента, Наума и Ангелария, учеников братьев Кирилла и Мефодия из Фессалоник, которые занялись переводом Библии и других церковных книг на церковнославянский язык. Это был неоценимый вклад в славянскую культуру Болгарской православной церкви, который затем, благодаря болгарам, дошел и до Киевской Руси.

После этого Болгарская церковь вновь обратилась в сторону Рима, и в 1204 году царь Калоян заключил с ним Унию, которая просуществовала до 1235 года, когда Византия признала за Болгарской церковью патриарший статус, а на Церковном соборе под председательством Никейского патриарха глава Болгарской церкви Йоаким I был признан патриархом. В 1394 году османское вторжение положило конец независимости болгарского государства, а поскольку османские власти требовали, чтобы все христиане империи (рум-милет, что означает «греческого народа») находились под единым руководством, болгарские христиане попали под юрисдикцию Константинопольского патриарха. На протяжении следующих пяти столетий (XIV—XIX века) Болгария переживала тяжелейший

период своей истории, когда она была лишена собственной государственности и независимой церкви. Объединяющими факторами оставались только язык и вера (хотя между священнослужителями постоянно шли споры относительно греческого языка, на котором велись службы).

Национальное возрождение началось в середине XIX века с попытки восстановления независимой Болгарской церкви. Это было время духовного освобождения болгар в рамках Османской империи (главным образом из-под власти Вселенского Константинопольского патриархата). Чтобы восстановить право вести богослужение на церковнославянском языке, несколько сотен болгарских церковных иерархов отправились в Стамбул на встречу с папским нунцием монсеньором Бруньони в надежде на покровительство Ватикана. В 1861 году болгарский епископ Иосиф Сокольский был назначен главой Болгарской католической церкви восточного (византийского) обряда. Но вскоре, по-видимому, не без участия русской дипломатии, он был похищен. Одним из влиятельнейших людей того времени был граф Николай Игнатьев, русский посол в Стамбуле, задача которого заключалась в том, чтобы удержать болгар в орбите православной традиции. Епископа Иосифа Сокольского доставили в Россию; ему так никогда и не разрешили вернуться в Болгарию; он умер в изгнании и похоронен в Киеве.

Вскоре под давлением России Константинопольский патриарх позволил болгарам иметь своих епископов и вести службы на церковнославянском языке.

В 1872 году была восстановлена независимость Болгарского экзархата от Константинопольского патриарха, за что Константинопольская патриархия подвергла иерархов Болгарской церкви суровым церковным наказаниям. В августе того же года греческие священнослужители созвали Собор, на котором Болгарская православная церковь была обвинена в схизме. К этому обвинению присоединились и другие православные церкви, и оно оставалось в силе вплоть до 22 февраля 1945 года, когда Константинопольская патриархия издала «Протокол о ликвидации аномалии», упразднивший схизму между Константинопольской и Болгарской церквами. Схизма заметно ухудшила международную репутацию Болгарской церкви, и в нелегкий период коммунизма она вступила на фоне длительной международной изоляции.

Согласно первой республиканской конституции, принятой в 1947 году и написанной бывшим генеральным секретарем Коминтерна Георгием Димитровым, церковь была отделена от государства (это положение сохраняется до сих пор). Земли и леса, принадлежавшие церкви, были изъяты и национализированы. Церкви было запрещено заниматься любой религиозной образовательной деятельностью. Сотни священников были брошены в тюрьмы и отправлены в концентрационные лагеря, многие из них были убиты. Комитет по делам церкви и органы государственной безопасности строго контролировали деятельность Болгарской православной церкви (БПЦ). Когда в 2012 году были открыты секретные архивы коммунистического периода, выяснилось, что подавляющее большинство митрополитов, входивших в состав Священного Синода (13 из 15), завербованы органами госбезопасности. Целью коммунистических властей было удерживать БПЦ под контролем и не давать ей превратиться в очаг сопротивления. Такое положение Церкви стало частью привычного порядка вещей.

Демократические перемены в Болгарии начались в ноябре 1989-го, после падения Берлинской стены. Но для Болгарской православной церкви они принесли с собой новые серьезные проблемы. В обстановке демокра-

тической эйфории возникла идея, что пришло время очистить БПЦ от коммунистического наследия, но при этом совершенно не учитывались традиции и статус православной церкви. «Декоммунизацией» Церкви занялось первое демократическое правительство Болгарии; административным решением от 25 мая 1992 года оно «уволило» патриарха Максима как «агента коммунистического режима, ответственного за деградацию Церкви». Для исполнения его обязанностей правительство в лице Комитета по религиозным делам назначило в Священный синод другого человека — православного епископа Пимена. Ситуация «раскола» сохранялась до 1 октября 1998 года, когда Вселенский Собор, проведенный в Софии в храме Св. Александра Невского с участием патриархов и епископов всех других православных церквей, признал каноническим Священный синод Болгарской православной церкви во главе с патриархом Максимом. Тем не менее некоторая напряженность сохранялась до 2001 года, когда болгарский парламент принял новый закон о религии, объявивший так называемый альтернативный, то есть Второй Синод нелегитимным. Позже альтернативный Синод опротестовал это административное решение болгарского государства в Европейском суде по правам человека в Страсбурге и выиграл дело. После кончины в конце 2012 года патриарха Максима, возглавлявшего Болгарскую православную церковь более четырех десятилетий, с 1971 по 2012 год, в феврале 2013-го был избран новый патриарх Неофит.

Церковь и политическая жизнь

Согласно Конституции Болгарии, церковь полностью отделена от государства. Однако Конституция признает «историческое значение традиционной религии — православия». По данным переписи 2011 года, 76 проц. населения Болгарии (4,3 млн человек) считают себя православными христианами; затем следуют мусульмане (577 тыс.) и приверженцы других христианских конфессий — протестанты (65 тыс.) и католики (49 тысяч) [1].

В отношении политической жизни Болгарская православная церковь проявляет абсолютный нейтралитет. Причиной этого в первую очередь стала осторожность высшего духовного лица — бывшего патриарха Максима. Скорее всего так же будет вести себя и нынешний патриарх Неофит. Во-вторых, сказывается негативное наследие времен схизмы, когда имело место значительное политическое вмешательство в деятельность БПЦ. Может быть, именно поэтому — чтобы исключить подобное вмешательство сегодня — Болгарская православная церковь сама устраняется от участия в политической жизни страны. Имеется официальное распоряжение Священного Синода Болгарской православной церкви, согласно которому епископам и священникам запрещено избираться на политические должности и вступать в политические партии (подобные формы политической активности практиковались в среде священнослужителей ранее, в начале демократических преобразований 1990-х).

Болгарская православная церковь отказывается делать какие-либо заявления по политическим вопросам, ограничиваясь только выражением своей моральной позиции. На 2013 год приходится 70-летняя годовщина спасения болгарских евреев — событие, которым болгарский народ справедливо гордится. В 1943-м правительство Болгарии (которая была союзником нацистской Германии) отказалось депортировать 48 тыс. болгарских евреев после мощных протестов гражданского общества и особенно после решительного протеста православной церкви. Эта нравственная позиция является важной составной частью исторического капитала православной церкви в Болгарии.

Болгарские евреи избежали участи 11 343 евреев из Фракии и Македонии, которые были депортированы властями, сотрудничавшими с немецкой армией, и отправлены в нацистский концлагерь Треблинка.

По текущим этическим вопросам Болгарская православная церковь придерживается позиций, схожих с позициями других церквей. Она осуждает гей-парады, которые с 2005 года ежегодно проводятся в Софии. В 2012-м серьезный общественный резонанс вызвала позиция БПЦ по поводу ассистированной репродукции. Потом Священный Синод скорректировал свою начальную позицию: Болгарская православная церковь не возражает против экстракорпорального оплодотворения, если речь идет об официально зарегистрированных супружеских парах, желающих иметь ребенка, однако не приемлет «суррогатное материнство».

Такая позиция православной церкви, особенно в ее первоначальной версии, привлекла большое внимание болгарского общества и вызвала жесткую критику в средствах массовой информации. Вообще СМИ часто считают, что Болгарская православная церковь весьма замкнута и не проявляет должной социальной активности. В частности, ее критикуют за то, что она не оказывает содействия благотворительной деятельности некоторых священников, например отца Ивана, создавшего недалеко от Софии (24 км) приют для матерей-одиночек и сирот. Некоторые интеллектуалы и журналисты критикуют БПЦ за то, что она ограничивается исключительно пастырской ролью и не ведет активную социальную работу.

Один из самых серьезных ударов по репутации Священного Синода был нанесен, когда, как было сказано выше, из архивных материалов комитета госбезопасности стало известно о сотрудничестве высших иерархов с коммунистическим режимом: выяснилось, что из пятнадцати епископов — членов Священного Синода тринадцать в той или иной форме сотрудничали со спецслужбами. Правда, бывший патриарх Максим имел незапятнанное прошлое, а еще у трех епископов сотрудничество с секретной службой было формальным и «непродуктивным». Однако компрометирующей информации, касающейся остальных, оказалось достаточно, чтобы на высших иерархов Церкви обрушилась лавина критики. Особенно интересным и противоречивым выглядит дело бывшего Западного епископа Симеона. В 1970-х годах он был офицером болгарской разведки, работавшим в США и в Европе, а также тайным членом коммунистической партии, удостоен высшей партийной награды. Однако, несмотря на жесткую критику православной церкви, последние опросы показывают, что уровень ее поддержки составляет около 49 процентов. Иными словами, она является одним из наиболее уважаемых институтов Болгарии; например, рейтинг президента республики Росена Плевнелиева весной 2013-го составлял 48 проц, а рейтинг «кризисного» премьер-министра Райкова в тот же период — 32 процента [2]. Однако относительно высокий рейтинг Церкви можно объяснить и глубоким кризисом других институтов, таких как парламент и политические партии, а также вышеупомянутой исторической ролью православной церкви.

“Относительно высокий **рейтинг Церкви** можно объяснить глубоким кризисом других институтов, таких как парламент и политические партии”.

В периоды кризисов болгарские политики обычно пытаются использовать

авторитет БПЦ в своих целях. Сразу после демократических перемен в конце 1989 года бывшие члены Политбюро появились со свечками на рождественской службе в храме Св. Александра Невского, хотя до недавнего времени почти все они объявляли себя атеистами, и неизвестно, были ли они когда-либо крещены. Еще больше ситуацию усугубил «раскол», когда бывшие коммунисты и демократы пытались разделить Болгарскую православную церковь на два лагеря. Так или иначе, в 2000 годы Церковь прочно утвердилась на позиции политического нейтралитета. И хотя президент и премьер-министр страны традиционно посещают рождественские и пасхальные службы и проводят встречи с патриархом и епископами, особенно когда дело касается религиозных вопросов или восстановления храмов, они редко говорят о своей вере и не высказываются по религиозной проблематике. По традиции в День славянской письменности (24 мая) президент или премьер-министр возглавляет официальную делегацию в Рим к гробнице святого Кирилла в церкви Сан-Клементе; в состав делегации входят представители как православной, так и католической церкви.

Болгарские правоцентристские политические партии связаны с Европейской народной партией (христианских демократов), и их члены определяют себя как «христиане». Это факт весьма примечателен, поскольку крупные христианско-демократические партии в Европе, входящие в состав Европейской народной партии, являются католическими.

Правые болгарские партии — (сначала был Союз демократических сил (СДС), а теперь появилась новая правоцентристская партия ГЕРБ (Граждане за европейское развитие Болгарии) — представляют собой объединения скорее популистского толка и состоят в основном из православных верующих. Однако религиозная риторика редко используется во время избирательных кампаний и дебатов, и церковь никогда не поддерживала ни одну политическую партию; во время выборов она действительно соблюдает нейтралитет.

Интересно, что партию АТАКА, крайне правую, шовинистическую и ксенофобскую, открыто поддерживают французский Национальный фронт и некоторые российские группы. АТАКА пытается использовать концепцию православия в своей предвыборной программе, в которой она говорит об «оси» православных христиан, призывает к борьбе с Западом и т. п. Однако несколько лет назад она столкнулась с твердым противодействием Священного Синода: в ответ на обвинения, выдвинутые лидером партии АТАКА, Синод опубликовал специальное заявление. В нем указывалось, что православие является «универсальным» и не ограничено рамками какой-либо национальности. Таким образом, Синод лишил националистические группировки какой-либо религиозной поддержки.

Кроме того, партия АТАКА критиковала православную церковь за то, что она якобы не справляется со своей исторической ролью «якоря» болгарской нации. Лидер АТАКИ Волен Сидеров осудил БПЦ за то, что она проводит богослужения совместно с сербами и греками. Согласно националистической риторике его партии, поскольку в Сербии и Греции

> “Священники на местах иногда ведут **благотворительную деятельность**, опираясь на финансовую поддержку богатых людей”.

подавляются болгарские национальные меньшинства, эти страны являются «историческими врагами» болгарского народа, и, следовательно, Церковь не должна участвовать с сербами и греками в богослужениях [3].

Однако православие в Болгарии безусловно не этноцентрическое, и можно со всей определенностью утверждать, что Церковь не использует националистический дискурс. В целом в своих публичных выступлениях Болгарская православная церковь очень осторожна и не слишком заметна в общественных дискуссиях.

Экономика

До конфискации церковного имущества коммунистами в 1944 году Болгарская православная церковь владела многими землями и зданиями; монастыри сдавали земли в аренду. Сегодня бюджет православной церкви очень скромный. У нас нет точной информации о нем, потому что БПЦ отделена от государства и не обязана представлять статистические данные. Но в любом случае ясно, что ее бюджет образуется из арендной платы за принадлежащую ей собственность, платы за совершение обрядов, выручки от продажи свечей, а также из приношений верующих. Государство не выделяет специальные гранты ни православной церкви, ни другим конфессиям, ежегодные государственные отчисления на религиозные нужды предназначены исключительно для восстановления храмов и памятников. В 2012 году общая сумма средств, выделенных Болгарской православной церкви, составила около 136 000 болгарских левов, или 68 000 евро.

Церковь в целом не богата, но некоторые митрополии владеют множеством дорогих объектов. Таково, например, епископство Варны, расположенное на побережье Черного моря в районе пляжа «Золотые пески», и епископство Пловдива, которому принадлежит земельная и недвижимая собственность во втором по значению городе страны.

Дискуссия о том, как управлять церковным имуществом, отражает важную социальную проблему, поскольку каждому болгарину известно: в управлении церковным имуществом что-то не так. Даже Священный Синод не знает точно, каким имуществом владеет та или иная митрополия. До сих пор продолжаются судебные процессы, связанные с возвращением ранее конфискованных объектов церковной собственности. Кроме того, за последние пять лет было несколько коррупционных скандалов, поскольку выяснилось, что некоторые епископы продавали или сдавали в аренду церковную собственность по смехотворно низким ценам (в частности, в прессе появилось несколько публикаций о том, что этим занимался в Варне недавно скончавшийся митрополит Кирилл). Но поскольку церковь отделена от государства, эти скандалы, несмотря на бурную общественную реакцию, не имели никаких юридических последствий.

Финансовое положение БПЦ не позволяет ей создавать и содержать больницы или школы. Такой практики в Болгарии нет. Однако священники на местах иногда ведут благотворительную деятельность, опираясь на финансовую поддержку богатых людей, обычно связанных с конкретным регионом. Православная церковь по большей части лишь официально благословляет их деятельность.

Оплата труда священников в Болгарии катастрофически низкая. Это заметно влияет на численность священства в Болгарии, которая сейчас близка к нижнему пределу и составляет менее 1100 человек, а их заработок находится на уровне минимальной заработной платы в стране: около 180 евро в месяц. В последние годы число желающих стать священниками растет, хотя финансовое положение священнослужителей остается очень трудным, и иногда им удается сводить концы с концами лишь благодаря пожертво-

ваниям прихожан. Особенно серьезная ситуация сложилась в Болгарии с монашеством. Здесь сотни монастырей, но сейчас во всей стране монахов менее сотни, отчего возникает весьма острая проблема при обновлении высшего духовенства.

Церковная практика

В настоящее время, благодаря наследию святых Кирилла и Мефодия, высоко чтимых болгарами, в Болгарской церкви нет дискуссий по языковому вопросу. Тексты всех служб давно переведены на современный болгарский язык, на нем же положено произносить выдержки из Евангелия и псалмы, но традиция соблюдается, особенно во время Божественной литургии, которая ведется по-церковнославянски. Требники, используемые священниками, напечатаны на двух языках — современном болгарском и церковнославянском. Кое-где некоторые священники проводят службы на современном болгарском языке, чтобы сделать их более понятными для обычных людей, но и в этих приходах торжественная рождественская литургия и литургия на Пасху ведутся на церковнославянском.

Заработную плату священникам выплачивает Фонд епархии. Как уже упоминалось, эта зарплата минимальна, но выплачивается регулярно. Во время предыдущего экономического кризиса в Болгарии в 1996–1997 годах в связи с невозможностью выплаты полной зарплаты некоторым священникам часть жалования платили свечами; продавая эти свечи, священник мог получить наличные. К счастью, сегодня эта практика ушла в прошлое. Но государство на выплату заработной платы священникам не дает ни копейки.

Совсем иная ситуация с пенсионными взносами для священников. Хотя священники получают государственную пенсию, выяснилось, что Священный Синод в течение десятилетий не платил все положенные взносы на социальное обеспечение, поэтому два года назад государство начало соответствующую проверку. Один из профсоюзов в Болгарии даже создал Союз священников, но эта практика не получила широкого распространения.

После преодоления «раскола» в начале 2000-х в последние десять лет активизируется жизнь в некоторых приходах, где собственные приходские центры ведут образовательную, культурную и общественную работу, которую организуют сами миряне при поддержке священника. Некоторые приходы в больших городах развивают интенсивную благотворительную деятельность: организуют воскресные школы, занимаются с детьми (в том числе с детьми-инвалидами), например, обучают иконописи и ведут курсы церковной музыки и т. д. К сожалению, некоторые епископы неодобрительно смотрят на такие приходы и постоянно ограничивают подобную деятельность приходских центров — возможно, опасаясь укрепления их независимости.

Чтобы оценить глубину веры, трудно подобрать надежные критерии. Согласно вышеприведенным цифрам, более 80 проц. жителей Болгарии числят себя христианами (из них 76 проц. — православные, а остальные четыре процента — католики и протестанты), около 10 проц. — мусульманами. В крупных городах во время воскресных служб, а также по большим религиозным праздникам — на Рождество и на Пасху — церкви все чаще переполнены народом. По данным Священного Синода Болгарской православной церкви, большинство детей в стране проходит обряд крещения; церковный брак стал весьма популярным и тоже широко распространен. Очень трудно (если вообще возможно) определить, сколько людей соблюдает посты, тем более что согласно церковному учению пост — дело индивидуального выбора. С высокой долей вероятности можно ска-

зать, что постятся, как минимум, те 10 проц. православных христиан, которые регулярно посещают церковь.

Внешние проявления религиозности для Болгарии не очень типичны. Тем не менее иногда люди по нескольку часов стоят в длинной очереди перед храмом, чтобы поклониться чудотворной иконе. Например, в мае 2007-го, когда в Ливии шел растянувшийся на восемь лет судебный процесс над заключенными в тюрьму болгарскими медсестрами [4], Болгарская православная церковь решила открыть для общественности в кафедральном соборе Св. Александра Невского в Софии три чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. Из-за огромных очередей поклонение иконам было дополнительно продлено на три дня.

Проводятся крестные ходы, но они не столь многочисленны. На Богоявление (6 января) священник бросает в ледяную воду – моря, реки или озера – деревянный крест, и многие добровольцы состязаются, кто быстрее до него доплывет (этот обряд называют также «спасением креста»). На Пасху спецрейсом доставляют из Иерусалима Благодатный огонь, и в аэропорту его с почетом встречают руководители государства. Затем Благодатный огонь переносят в главный собор, где каждый может зажечь от него свечу и, таким образом, унести домой его частицу. Однако лишь небольшое число людей остается на последующую Божественную литургию, начинающуюся после полуночи.

Образование

Религиозное образование в болгарских школах отсутствует, хотя дискуссии на эту тему продолжаются в течение последних 23 лет. Споры об обязательном преподавании религии в школах особенно обострились в 2009 году. Православная церковь выступила с заявлением, что религию нужно вернуть в обязательную школьную программу (как это было до 1944 года), конечно, с письменного согласия родителей. Первоначальная идея состояла в том, чтобы два часа в неделю отводились также представителям других христианских конфессий и ислама, а дети из семей атеистов в эти два часа посещали уроки этики.

Дискуссии сопровождались религиозными процессиями и петициями, обращенными к правительству, но окончательное решение так и не было принято. В настоящее время в болгарских школах есть факультативный курс «Религия» (в рамках предмета «Цивилизации»), в котором религиозные темы обсуждаются с исторических и культурных позиций. Собственно уроки религии проводятся в немногочисленных церковных воскресных школах. Эта деятельность осуществляется под руководством священников лицами, имеющими богословскую подготовку. Финансируются церковные воскресные школы за счет пожертвований прихожан; государство не оказывает им материальной поддержки. Частных религиозных учебных заведений в Болгарии нет; исключение составляют две православных семинарии и две исламских средних школы.

Православная церковь по-прежнему протестует и настаивает на введении религии как отдельного предмета с собственным учебным планом и с преподавателями, получившими теологическое образование. Теологические факультеты восстановлены в крупных государственных университетах не только в болгарской столице Софии, но также в Пловдиве, Велико-Тырново и Шумене. Их работу и учебные программы контролируют ректоры и Министерство образования и науки. У православной церкви официальных связей с этими факультетами нет. Между главной школой богословия при Софийском университете, который носит имя Св. Климента Охридского, и Священным Синодом по этому вопросу существует некоторая напряженность. Причиной стало то, что профессора

не разрешили представителю Священного Синода митрополиту Гавриилу присутствовать на заседаниях преподавательского состава, поскольку сочли его «посторонним лицом».

Отношения с другими церквями

Болгария очень дорожит и гордится имиджем толерантной страны, где различные религии живут в мире. И в общем эта гордость оправдана. В «треугольнике», образованном православным собором «Света Неделя», католическим собором Св. Иосифа и синагогой, расположена также единственная в столице мечеть. Все четыре храма находятся на расстоянии не более 400 метров друг от друга, но их непосредственная близость не вызывает никакой напряженности. В Родопских горах (Южная Болгария), где живут этнические болгары-мусульмане (обращенные в ислам во времена Османской империи в XVI веке), православный священник о. Боян Сараев пытается обратить мусульман в православную веру. Однако Канцелярия главного муфтия Болгарии ни разу не выступила с протестом против инициативы Сараева. Когда же на сайте Управления главного муфтия появился материал о переходе православного священника в ислам, это вызвало очевидное неодобрение в православной общине. Но в целом эти две религии вполне мирно уживаются друг с другом. Что касается православных и католиков, то в сегодняшней Болгарии между ними установились очень добрые отношения.

Однако, начиная с 1990-х годов, Болгарская православная церковь становится все более провинциальной и в ней все сильнее заметна тенденция к самоизоляции. Она вышла из Всемирного совета церквей и не направила своего представителя на инаугурацию Папы Франциска (под предлогом того, что Болгарская православная церковь не получила официальное приглашение). Такой стиль поведения характерен для нынешней самоизоляции Болгарской православной церкви.

Что касается «традиционных» и «нетрадиционных» конфессий, можно сказать, что православная церковь открыто конфликтует с большинством протестантских харизматических движений (но не с традиционными евангелистами!). Болгарское общество особенно чувствительно к деятельности так называемых «сект», например Церкви сайентологии и русской секты Виссариона, которая называет себя Церковью Последнего Завета, и др. С переходом Болгарии к демократии в стране появился целый ряд религиозных организаций, не зарегистрированных в Управлении по делам религий при Совете министров, что стало причиной острых дискуссий. СМИ критикуют православную церковь за то, что она слишком слаба и не способна прекратить проникновение в страну таких «сект». Например, в 2002 году пресса опубликовала информацию о том, что в деревне Мухово, недалеко от города Пазарджик, действует нелегальная община незарегистрированной русской секты Виссариона. Выяснилось, что Виссарион (Сергей Тороп) посещал Болгарию в 1998-м, но Священному Синоду ничего не было известно о характере этой религиозной общины, и он никак не отреагировал. Секта Виссариона, или Церковь Последнего Завета, не имеет религиозной регистрации в Болгарии, как и церковь сайентологов, которая в 2007 году предприняла неудачную попытку зарегистрироваться в Управлении по делам религий. Заметим, что в 2007-м сайентологи даже смогли организовать учебный курс для руководителей высшего звена болгарской государственной администрации. Но когда стало известно, кто за этим стоит, процесс был остановлен. С недавних пор Священный Синод размещает на своем сайте информацию о различных религиоз-

Скандал вокруг храма Св. Николая Мирликийского в Софии

Храм расположен в историческом центре болгарской столицы и находится под юрисдикцией Московского Патриархата. Сначала это здание, построенное в 1910 году, было церковью при посольстве Российской империи в Софии. После 1917 года храм, настоятелем которого в то время был один из самых уважаемых русских епископов и богословов — епископ Серафим (Соболев) (1881—1950), стал прибежищем для русских эмигрантов. Хотя о. Серафим не канонизирован, в православном мире его почитают как святого. Согласно ясно выраженному желанию епископа Серафима, эта церковь никогда не была «иммигрантской церковью», наоборот, всегда была примером смешанного прихода, который посещали болгары, русские и другие православные христиане. Незадолго до смерти, в самые страшные годы болгарского коммунистического режима, епископ Серафим сказал одной из своих духовных дочерей, что «люди могут писать письма к нему и делиться своим горем, и он будет просить Бога и молиться за них». Даже сегодня люди со всех концов Болгарии, России и других стран стекаются к его склепу в церкви, неся письма с мольбами. В 1953 году Русская и Болгарская православные церкви пришли к обоюдному соглашению, что все их храмы за рубежом будут находиться под юрисдикцией соответствующих местных национальных церквей. Подразумевалось, что это соглашение должно быть взаимным. Болгарское подворье находится в Москве на Гончарной улице, неподалеку от метро «Таганская»: это храм Успения Божьей Матери, который в 1948-м был передан Болгарской православной церкви по решению Патриарха Алексия I. В настоящее время его настоятелем является архимандрит Феоктист. Соответственно, российским храмом в Болгарии является храм Св. Николая Мирликийского.

Проблемы возникли в 2011 году, когда настоятелем храма Св. Николая был назначен игумен Филипп (Васильцев). Тут-то и начались серьезные изменения. Вопреки сложившейся практике, игумен Филипп заявил, что храм Св. Николая представляет собой русскую церковь и что служба будет проходить не на обоих языках, а только на русском. Кроме того, он заявил, что священников следует пригласить из России, а болгарским верующим нет места в этом храме. Более того, он даже утверждал, что его особая обязанность — читать письма с мольбами, обращенными к епископу Серафиму, чтобы «быть информированным» о проблемах верующих.

Таким образом, приход, который посещала софийская интеллигенция, оказался поставлен на колени. Эта история стала предметом острого обсуждения в болгарских СМИ. Прихожане утверждают, что имеет место откровенная «этнизация» и «русификация» православия и что это противоречит церковным канонам. Священный Синод Болгарской православной церкви нехотя признал наличие проблемы, но призвал потерпеть до визита российского патриарха Кирилла в 2012 году. Однако визит патриарха не внес никаких изменений в эту странную ситуацию. В СМИ появились сообщения, что именно такие действия практикуются Московским патриархатом, который «приватизирует» русские храмы за рубежом, в частности во Франции, Италии и Германии. В какой-то момент МИД Болгарии отказался продлить визу игумену Филиппу, и в марте 2013-го он покинул Болгарию, но теперь вновь вернулся. Проблема остается нерешенной, и это серьезно оскорбляет чувства болгарской общественности, которая впервые столкнулась с российской «этнической» версией православия.

ных сектах, учения которых отличаются от православной веры, в частности, о русской секте, известной под названием «Анастасия», во главе с Владимиром Мегре, у которого в Болгарии имеются последователи. Публикации на сайте Синода часто представляют собой переводы статей, написанных российскими православными теологами.

Разногласия внутри Священного Синода вполне очевидны, особенно после открытия архивов Комитета государственной безопасности. Один лагерь (наиболее многочисленный и сильный) так или иначе связан с Русской православной церковью, а другой — в большей мере находится под влиянием Вселенского Патриархата. Лидером пророс-

сийского лагеря являлся покойный митрополит Варны Кирилл, который был одним из претендентов на патриарший престол и чье прошлое запятнано сотрудничеством с коммунистическими спецслужбами. Лидером второго, прогреческого, лагеря является пловдивский епископ Николай, еще молодой человек, известный своими экстремистскими, даже фанатичными заявлениями.

Внешняя политика Болгарской церкви определяется ее отношениями с Русской православной церковью и с Вселенским Патриархом. С одной стороны, БПЦ имеет сильную пророссийскую ориентацию: большинство высших иерархов учились в России, многие храмы в Болгарии носят имена русских святых и т. д. С другой стороны, Вселенский Патриарх Варфоломей сыграл важную роль в преодолении внутреннего раскола болгарского православия. Но есть еще один важный пункт разногласий: это стремление Македонской церкви к независимости от Сербской православной церкви, которое Болгарская церковь готова поддержать [5], но которому всячески противодействует Вселенский Патриархат.

В целом высшее болгарское духовенство несомненно настроено пророссийски, однако стоит упомянуть и о скандале, связанном с судьбой храма Святого Николая Мирликийского в Софии, находящегося под юрисдикцией Московского патриархата (см. подверстку на с. 49).

В отличие от Русской православной церкви, Болгарская не испытывает неприязни к католицизму и не рассматривает его как угрозу; между ними существуют многовековые традиционные связи. Католиков в Болгарии немного, и относятся к ним благосклонно, поскольку среди них были видные деятели, сыгравшие значительную роль в истории страны. Важной вехой для Болгарии стал визит Папы Иоанна Павла II в 2002 году. Во-первых, этот визит окончательно закрыл неприятный вопрос о так называемом «болгарском следе» в деле о нападении на Папу турецкого террориста Мехмета Али Агджи в 1981 году. Во-вторых, визит Папы показал, что встречи на высшем уровне между католиками и православными можно проводить и в такой традиционно консервативной православной стране, как Болгария, имеющей тесные связи с Русской православной церковью.

После вступления Болгарии и Румынии в Европейский Союз в его составе оказались уже три православных страны (в 2007-м единственным таким исключением была Греция), однако это не порождает ни политических инициатив под эгидой православия, ни разговоров о европейской «православной оси». Кроме того, вследствие самоизоляции, о которой говорилось выше, Болгарская православная церковь не участвует в инициативах Европейского парламента и Парламентской ассамблеи Совета Европы — в отличие от Греческой и Румынской православных церквей, которые участвуют в деятельности рабочих групп различных европейских консультативных комитетов, занимающихся подготовкой директив, затрагивающих этические вопросы.

Авторитет церкви

Болгарская православная церковь в значительной степени является «невидимой» церковью. По телевидению редко транслируют программы, посвященные православной вере (только на Рождество и Воскресенье Христово). Исключение составляет часовая передача «Вера и общество» на государственном телевидении, в которой обсуждаются проблемы православной церкви и других конфессий, а также этические вопросы.

В Болгарии нет специального закона, предусматривающего наказание за оскорбление чувств верующих, святотатство или осквернение святынь. Человек, считающий себя оскорбленным, может воспользоваться

статьей о религиозной дискриминации и обратиться в Государственную комиссию по борьбе с дискриминацией. К такому способу защиты прибегают, в основном представители протестантских церквей, мусульмане и другие частные лица.

Действующие митрополиты—члены Священного Синода, подвергаются резкой критике в СМИ за сотрудничество со спецслужбами при коммунистическом режиме. Пресса в Болгарии вполне светская и весьма критически относится к «архаичному» поведению православной церкви. Постоянно подчеркивается, что у нее отсутствует четкая социальная политика и что она нуждается в обновлении. Авторитет священника в болгарском обществе также не слишком высок — в большой степени из-за мизерной оплаты его труда. Лишь те 10 проц. болгар, которые соблюдают христианские обряды и могут считаться «воцерковленными», относятся к священникам с пиететом. Сами священники редко фигурируют в средствах массовой информации; публичность дополнительно ограничивается оттого, что они находятся в полной зависимости от митрополитов, которые не приветствуют подобную активность.

Однако если говорить о православной церкви как институте, то можно утверждать, что уровень доверия к ней намного выше, чем к любому другому институту в Болгарии. Болгарское общество относится к Церкви с уважением, прежде всего, из-за ее исторической роли в так называемом «национальном возрождении» во второй половине XIX века и ее действий по защите болгарских евреев во время Второй мировой войны.

Со времен предыдущего патриарха Максима социологи обычно измеряют рейтинг церкви, а не патриарха. Но избрание в начале 2013 года нового патриарха Неофита, харизматического священнослужителя, аскетичного и твердого в вере, было встречено с большим удовлетворением. Во время финансово-экономического кризиса зимой 2013-го, когда вспыхнувшие массовые протесты сопровождались волной самоубийств и даже самосожжений, «кризисный» премьер-министр Марин Райков в свой первый рабочий день полетел на вертолете в Русе (Северная Болгария) для встречи с Неофитом; он просил его обратиться к нации, призвать к ненасилию и напомнить о ценности человеческой жизни. Но главный вопрос состоит в том, сможет ли новый патриарх открыть двери Болгарской православной церкви и обеспечить достаточный импульс для столь необходимого ей обновления. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] http://www.nsi.bg/census2011/pageen2.php?p2=179&sp2=209

[2] По данным социологического агентства *MBMD* (http://www.issm-bg.com/).

[3] Имеется в виду совместное богослужение, например, когда болгарский епископ находится в Фессалониках на праздновании дня св. Димитрия или греческий — в Софии.

[4] http://en.wikipedia.org/wiki/HIV_trial_in_Libya

[5] С Македонией связаны давние проблемы в отношениях между Болгарией и Сербией. Во время Второй мировой войны территория Македонии была с разрешения Гитлера оккупирована болгарскими войсками. После войны Македония вошла в состав Югославии, а после распада Югославии стала независимым государством. По сей день в Болгарии бытует представление о том, что Македония является ее исторической частью, и не признается существование македонского языка. Применительно к Македонской церкви разногласия состоят в том, кто — РПЦ или Константинополь — является главной силой мирового православия и тем самым может даровать автокефалию Македонской церкви. — **Прим. ред.**

Православная церковь после коммунизма

Хотя в законодательстве Румынии нет положения о том, что Румынская православная церковь имеет статус государственной, политики де-факто признают ее таковой | **КРИСТИАН ВАСИЛЕ**

За два с лишним десятилетия, прошедшие после падения коммунистического режима, румынские историки подробно и полно информировали широкую общественность о масштабе репрессий 1945—1989 годов, объектом которых стали священнослужители и верующие, в особенности Румынской православной церкви (РПЦ). Однако исследования последнего времени свидетельствуют о том, что после первой, конфликтной, фазы между церковью и государством установились отношения, которые можно назвать сотрудничеством и подчинением.

Применительно к РПЦ речь идет прежде всего о церковной элите, чьи главные представители (в их числе патриарх Феоктист) сумели сохранить свои позиции и после 1989 года. В первые несколько месяцев эта преемственность была нарушена из-за отставки Феоктиста; однако уже в апреле 1990-го Феоктист вновь вернулся на пост патриарха при поддержке власти и лично Иона Илиеску, бывшего коммунистического аппаратчика и фактического преемника диктатора Чаушеску. Необходимо также уточнить, что Илиеску и Феоктист знали друг друга еще со второй половины 1970-х, когда оба занимали высокое положение во властной иерархии: Илиеску был первым секретарем областного комитета Румынской коммунистической партии (РКП) в Яссах [1], а Феоктист — митрополитом в том же городе. Начиная с 1990 года интересы православной иерархии и политической элиты часто совпадали. Это было особенно заметно в их отношении к прошлому, которое характеризовалось «политикой забвения»; в рамках этой политики, в частности, был закрыт общественный доступ к архивам [2].

РПЦ добивалась статуса национальной церкви, интеллектуального доминирования, защиты патримониальных интересов, в том числе неразглашения персональных данных и некоторых фактов биографии священнослужителей. Эти усилия (символические и не только) — лишь один из факторов, определивших преемственность историографического дискурса, в основе которого оставались представления коммунистической эпохи. После 1947—1948 годов состав Священного Синода существенно изменился, и многие архиереи пошли на различные компромиссы с властью. Часть из них — те, что занимали важные позиции в Синоде и после 1990 года, — получили свои должности благодаря патриарху Юстиниану (1948—1977), который сумел договориться с коммунистами еще в 1945-м [3].

Согласно общепринятым представлениям, которые хоть и опираются на стереотипы, но тем не менее содержат долю правды, принадлежность к православной церкви подрывала возможность румынского общества (как и обществ других балканских стран) бороться

против произвола и злоупотреблений коммунистической власти. Причина в «симфоническом» характере отношений с властью, характерном для восточного христианства в целом. Например, в Болгарии с 1946 до 1989-го коммунисты ссылались на разницу между «национальными» и религиозными аспектами церкви [4]. Церковь была инкорпорирована в политическую систему, в том числе благодаря ее роли в поддержке национальной идентичности в османский период. При этом подобная толерантность соседствовала с атеистическими принципами, в соответствии с которыми государство стремилось ограничивать проявления религиозных чувств в публичном пространстве. Однако, несмотря на то что церковь была носителем враждебной идеологии, открытой конфронтации между церковью и государством не возникло. (Об отношениях церкви, общества и государства в Болгарии см. статью Тони Николова на с. 40—51 в этом номере *Pro et Contra*.)

Похожий подход в отношениях с православной церковью практиковали и румынские коммунисты, хотя, в отличие от болгарского законодательства, в румынском праве не было закреплено в явном виде отделение церкви от государства. Церковь была отделена от школы, но и тут соответствующий закон был принят лишь в 1952 году [5]. Причина в том, что в 1948-м церковь и государство еще не были готовы к разделению. Можно говорить и о тактических мотивах: коммунистическая власть не хотела подрывать позиции нового прокоммунистического патриарха Юстиниана. Режим также не желал ассоциироваться в глазах большинства румын с жестокими нападками на церковь. Просоветские чиновники пощадили чувства православных верующих во время подготовки к масштабным реформам — национализации, коллективизации и ликвидации Грекокатолической церкви (ГКЦ). Для этого и понадобилась поддержка РПЦ, и именно поэтому церковь не была формально отделена от государства вплоть до декабря 1989 года. Это дало основания для утверждений о том, что коммунистическая Румыния сохранила модель отношений между государством и церковью, характерные для Юго-Восточной Европы еще с XIX века. Драматическое уничтожение ГКЦ, которое было на руку Румынской православной церкви,оказалось, таким образом, странной формой государственного прозелитизма. Возрождение ГКЦ после декабря 1989-го означало для РПЦ потерю более 200 тыс. верующих, которые вернулись к своей прежней деноминации.

По конституции, принятой в 1991 году и действующей до сих пор, Румыния является светским государством, которое нейтрально относится к религии, признает свободу вероисповедания и запрещает любые формы религиозной дискриминации. Во время принятия конституции РПЦ была еще слишком ослаблена, скомпрометирована сотрудничеством с коммунистами и не имела решающего влияния на политический класс. Именно поэтому она не получила статуса «национальной церкви». Хотя парламентарии, которые подготовили проект конституции, учли не все пожелания руководства РПЦ, тем не менее принцип отделения школы от церкви был упразднен. В статье 32 о праве на образование говорится, что «государство обеспечивает свободу религиозного образования в соответствии со специфическими требованиями каждого культа. В государственных школах религиозное образование обеспечивается и гарантируется законом». Сразу были введены уроки Закона Божьего в государственных школах. Фактически в 1990-е во многих школах был только один учитель Закона Божьего— православный, который также преподавал религию школьникам других деноминаций: католикам, баптистам и даже представителям нехристианских религий.

Теоретически школьники из семей религиозных меньшинств не были обязаны посещать занятия по Закону Божьему. Они могли ходить на уроки религии в конфессиональных или приходских школах; по окончании обучения они получали аттестат с оценками по религиозным предметам, который по закону приравнивается к оценкам по православному Закону Божьему в государственных школах. Однако зачастую директор школы и/или учитель Закона Божьего— часто придерживающийся радикальных православных взглядов на дела религии — выказывал сомнение относительно воспитательного, морального и правового статуса образования религиозных меньшинств [6].

Основной институт, регулирующий отношения между государством и церковью, — Секретариат по делам религиозных культов, который, впрочем, не упоминается в конституции. Секретариат — новое название Департамента по делам религиозных культов, который в коммунистические времена был инструментом репрессий против церкви, и для многих интеллектуалов оказалось неожиданным, что РПЦ после 1989 года не потребовала его ликвидации. Вопреки ожиданиям, церковные иерархи не изъявили желания перейти в ведение другого департамента — Министерства культуры, во главе которого в 1990-м стоял уважаемый интеллектуал Андрей Плешу. Что касается Секретариата по делам религиозных культов, то он сохранил преемственность по отношению к Департаменту даже на персональном уровне: по неписаному правилу директором Секретариата должен быть православный или человек, тесно связанный с Румынским патриархатом.

Церковь и моральные вопросы

В 1990-е годы РПЦ была мало активна в вопросах о запрете абортов и не пыталась влиять на решения политиков. Запрет на искусственное прерывание беременности, принятый режимом Чаушеску в 1966 году, стал причиной гибели около десяти тысяч женщин. Неудивительно, что отмена этого закона и разрешение абортов не встретили сопротивления. Совсем иначе обстояло дело с декриминализацией гомосексуализма — законодательной мерой, введение которой было связано с европейской интеграцией Румынии. Статья 200 Уголовного кодекса, принятого в 1968-м и еще долгое время действовавшего после 1989 года, гласила, что «сексуальные отношения между лицами одного пола влекут наказание от 1 до 5 лет тюремного заключения» [7]. В 1996 году была принята модификация данного закона, согласно которой наказание грозило лишь в случаях, когда сексуальные отношения были совершены публично или вызвали общественный скандал. Правозащитные организации сочли это изменение совершенно недостаточным. Однако православная иерархия при поддержке могущественного лобби христианских организаций сумела воспрепятствовать принятию поправок к закону, которые бы полностью декриминализировали гомосексуальные отношения.

В то же время историки и журналисты обнаружили связи, которые в 1930-х годах существовали между многими священниками и монахами (в том числе патриархом Феоктистом), с одной стороны, и Железной Гвардией, фашистской организацией межвоенного времени, — с другой. Известный диссидент 1980-х, антикоммунист Габриель Андрееску, жестко критиковал руководство РПЦ, обращая внимание на тот факт, что «в своих обращениях к депутатам парламента РПЦ часто ссылалась в качестве угрозы на свою способность мобилизовать электорат. Как заметил Андрееску, когда 13 сентября 2000 года [Священный] Синод публично заявил о своем неприятии декриминализации гомосексуализма, он с нескрываемым удовольствием напоминал о миллионах

“православных христиан (...), которые своими голосами избрали депутатов Румынии”. И заключал, что “законодатели (...) должны учитывать пожелания румын (...), которые осенью пойдут голосовать”» [8]. Тем не менее в результате давления извне гомосексуализм в Румынии перестал быть уголовно наказуемым деянием.

Бóльших успехов Румынская православная церковь добилась на поприще борьбы с попытками декриминализации проституции. В Румынии проституция остается уголовным преступлением, однако полиция неоднократно заявляла, что бессильна бороться с этим явлением. В 2008 году православная иерархия объясняла свою позицию так: легализация секса за деньги подрывает моральные и духовые устои, противоречит христианской традиции и человеческому достоинству. Помимо антигуманного характера, проституция — разновидность рабства, она наносит вред здоровью и способствует распространению венерических заболеваний и СПИДа. Чтобы не подрывать семейные ценности, в 2008-м Священный Синод призвал «членов парламента Румынии не забывать о том, что они — выразители воли избирателей, которые в большинстве своем против легализации проституции» [9]. РПЦ не пыталась объяснить, как именно будет помогать женщинам, жертвам проституции, и почему в докоммунистической Румынии, более патриархальной и приверженной христианским ценностям, проституция была разрешена, а контроль над распространением венерических заболеваний был более эффективным, но тем не менее парламент проголосовал против декриминализации.

Еще одной сферой, в которой РПЦ сумела навязать свои нормы и стандарты, оказалось законодательство о категории лиц, которые могут подвергаться люстрации со стороны Национального Совета по Изучению Архивов Секуритате *(CNSAS)*, органом *переходного правосудия*, контролируемого парламентом. *CNSAS* был создан в 1999 году как центр изучения морального поведения политиков и других категорий публичных лиц при коммунизме. Совет имеет право выносить решения, удостоверяющие факты сотрудничества с политической полицией Секуритате. В 2008-м многие иерархи приложили немалые усилия для защиты православной церкви от подобных проверок. По большей части благодаря связям с политиками, РПЦ смогла добиться исключения иерархов из числа подлежащих проверке, таким образом подорвав моральный аспект реформы. Хотя церковные иерархи заявляли, что после исключения РПЦ из-под юрисдикции *CNSAS* они сами проведут проверку в своих рядах на предмет сотрудничества священнослужителей с Секуритате, предсказуемым образом вплоть до 2013 года люстрация так и не была проведена.

Церковь и политика

Священный Синод, как уже говорилось, имеет большое влияние на многих политиков в парламенте, правительстве, а также на местном уровне. Политики различных направлений осознают могущество Церкви и стремятся договориться с иерархами. Первый президент посткоммунистической Румынии и лидер Социал-демократической партии [10], Ион Илиеску, был противоречивой личностью. Журналисты и историки недавно обнаружили документы, согласно которым в 1960-х и 1970-х годах в своей атеистической риторике Илиеску был более радикален, чем Чаушеску [11]. С одной стороны, коммунистическое прошлое Илиеску воспитало в нем дух научного атеизма советского образца; с другой стороны, после 1989 года он пытался использовать РПЦ как инструмент политического влияния и в 1996-м, в конце своего первого срока, предоставил православной иерархии большое поле для маневра, вклю-

чив различных священников и монахов в парламентский партийный список. Более того, хотя он и называл себя атеистом, во время предвыборных кампаний Илиеску осенял себя крестным знамением в церквях, целовал иконы, участвовал в паломничествах и т. д. Все эти жесты широко освещались по ТВ, радио и в прессе.

Социал-демократическая партия, сменившая не одно название после 1990 года, несмотря на нынешнее наименование, существенно отличается от западноевропейских социал-демократических партий, в частности, она отказалась от принципиального отделения церкви от государства и клира от политики.

Начиная с декабря 1989-го возникли большие проблемы в отношениях правоцентристских партий, созданных после революции (в том числе Христианско-демократической национал-аграрной партии — ХДНЦП, *PNȚCD*), с руководством РПЦ. Корнелиу Копосу (грекокатолик из Трансильвании), лидер аграрной партии с 1989-го по 1995 год, поменял название партии (которая в межвоенное время имела левоцентристскую ориентацию и носила название национал-аграрной) на ХДНЦП и принял решение о присоединении партии к Интернационалу христианской демократии. В 1996–2000 годах ХДНЦП была главной партией в правительстве; многие ее члены были грекокатоликами и поддержали закон о частичной реституции бывших грекокатолических храмов (святилищ), которые в 1948-м государство передало православной церкви. Во время правления посткоммунистов, вплоть до ноября 1996 года, судебный аппарат находился под политическим давлением и не мог противостоять попыткам реституции конфискованной собственности (речь шла не только о храмах, но и о частной собственности). Президент Ион Илиеску откровенно вмешивался в дела судебной власти, высказывая свое мнение по конкретным судебным делам. После прихода ХДНЦП к власти независимость правосудия стала приоритетной задачей для румынских властей, которые стремились оградить судебные решения от политического вмешательства. В результате некоторые судебные инстанции постановили вернуть ГКЦ часть церковной собственности, в частности, Преображенский собор в Клуже-Напоке в 1998 году был возвращен грекокатоликом. Православный архиепископ Клужа Варфоломей отреагировал довольно бурно и угрожал партиям, что, если депутаты не будут защищать интересы православной церкви, он будет добиваться, чтобы РПЦ взяла политическую инициативу на себя. Таким образом, РПЦ оказывала давление на правящую партию ХДНЦП и на те суды, которые рассматривали иски грекокатоликов о реституции имущества, конфискованного в 1948 году [12].

> “То, что президент **принимает благословение** только от патриарха и целует его руку — важный сигнал для отношений между церковью и государством”.

Еще одним пунктом разногласий между христианскими демократами и их партнерами по коалиции, с одной стороны, и Священным Синодом — с другой, был вопрос о признании РПЦ *национальной церковью* Румынии. Депутаты правоцентристской коалиции не поддержали законопроект, содержавший соответствующее положение, а в ответ патриарх Феоктист в сентябре 1999 года отказался участвовать в освящении церкви в родной деревне председателя ХДНЦП Иона Диаконеску (как писали газеты того

времени, «Феоктист объявил забастовку» [13]). Из-за этих объективных причин, а также ряда субъективных факторов ХДНЦП так и не смогла добиться поддержки православной церкви. Кроме того, в стране с православным большинством построение христианской демократии — политической системы, возникшей в западноевпропейских странах, — затруднено тем, что само понятие «христианин» в восточной Европе отличается от западноевропейского [14].

Третий президент Румынии, Траян Бэсеску, пришедший к власти в декабре 2004-го, казалось, не имел близких отношений с православной иерархией. Будучи мэром Бухареста и фактическим лидером оппозиции между 2000 и 2004 годами, он упорно сопротивлялся планам размещения православного собора в Парке им. Карла I, которые были ранее поддержаны румынским патриархатом и социал-демократическим правительством Адриана Нэстазе. В парке, на месте, где планировалось построить новый собор, находится Могила неизвестнего героя и Мавзолей коммунистических героев — символы, которые после 1989-го утратили свою значимость. Жители Бухареста выступили против демонтажа этих памятников, поскольку в период после 1989 года церковные здания были размещены во многих городских парках и парковые зоны оказались уничтожены.

В ответ различные православные круги объединились против мэра, который в ноябре—декабре 2004 года стал кандидатом правоцентристов на президентских выборах. В итоге этого драматического противостояния, Бэсеску победил с минимальным преимуществом. Несмотря на напряженные отношения в прошлом, во время инаугурации в парламенте Бэсеску в знак примирения с православной иерархией поцеловал руку патриарха Феоктиста [15] (для президента Илиеску подобный жест был бы немыслим).

Хотя в румынском законодательстве нет положения о том, что РПЦ — национальная, или государственная Церковь, политики де-факто признают ее таковой. То, что президент принимает благословение только от патриарха и целует его руку (хотя в инаугурации участвуют также главы других деноминаций), — важный сигнал для отношений между церковью и государством. Особая роль православной церкви проявляется и во внешней политике. Например, Министерство иностранных дел признает право освящать помещения генеральных консульств исключительно за РПЦ (например, 2 июня 2009 года консульство в Стамбуле освящал патриарх Даниил [16], преемник Феоктиста с 30 сентября 2007-го). Кроме того, центральная администрация открывает в Брюсселе представительство православной церкви в европейских институтах, таким образом создавая впечатление, что государство оказывает поддержку (в том числе финансовую) исключительно РПЦ. То же касается и правительственных программ, которые, как правило, содержат ссылки на отношения нового правительства именно с РПЦ. В частности, программа большой коалиции на срок 2009—2012 годов предоставляет «поддержку позиций Церкви в обществе, исходя из признания вклада Церкви в общественное благо». Хотя в программах нет откровенной дискриминации других церквей, тем не менее правительство предпочитает сотрудничить исключительно с РПЦ: глава программы «Культурная и общественная дипломатия» говорит о сотрудничестве Министерства иностранных дел с Румынским патриархатом без упоминания других церквей [17].

Полное отделение православной церкви от государства и ее исключение из политического пространства так и не было достигнуто, хотя в 2004 году Священный Синод даже вынес запрет на участие клира в парламентских выборах. Однако спустя четыре

года этот запрет был отменен: Синод разрешил священникам участвовать в выборах, но только на местном уровне и в качестве независимых кандидатов, а не «списочников». С 1996 года Синод всякий раз накануне выборов выпускает коммюнике, в котором провозглашается, что православная церковь политически нейтральна и «равноудалена» от всех баллотирующихся, будь то в парламент или на пост президента.

Даже респектабельные православные теологи признают, что дискурс РПЦ остается, как и прежде, этноцентричным. Национализм многих членов РПЦ сближает ее с партией «Великая Румыния» (ПВР). ПВР – радикальная политическая партия, чью риторику многие эксперты считают ксенофобской. При этом ПВР часто ссылается на христианские формулировки и авторитет РПЦ [18]. Хотя православная церковь в явном виде не поддерживает ПВР, иерархия никогда публично не дистанцировалась от этой политической группировки, а между священниками и членами ПВР существуют различные связи. Известный православный теолог Теодор Баконски, бывший посол Румынии в Ватикане, заметил, что после 1965 года РПЦ приняла протохронизм [19] – культурно-идеологическое направление, которое утверждает, что румыны – источник значительной части научных инновацией и цивилизационного наследия человечества. В 1980-м основатель ПВР Корнелиу Вадим Тудор был сотрудником протохронистского журнала "*Сэптэмына*" (Неделя), а после 1990 года стал продвигать это идеологическое направление в журнале "*Ромыния Маре*" (Великая Румыния), в котором работали несколько православных священников.

Митрополит Ардеала Лаврентий позитивно отзывался о Джордже Бекали, также весьма неоднозначном политическом лидере [20]. В 2003-м Бекали стал владельцем самого большого футбольного клуба в Румынии, а вскоре после этого занялся политической деятельностью. Его риторика отличается радикализмом, этноцентричностью и популизмом с ксенофобскими и гомофобными акцентами. В 2009 году он начал сотрудничить с лидером ПВР Тудором. Против него неоднократно выдвигались уголовные обвинения; в 2013-м он был осужден по делу о коррупции и потерял статус депутата румынского парламента.

"Патриарх и епископы по статусу не отличаются от государственных чиновников, **зарплата патриарха** сопоставима с зарплатой президента".

До 1944 года бóльшая часть православного клира поддерживала радикальные правые движения. Митрополит Варфоломей благосклонно относился к «Железной Гвардии» – фашистской политической организации. Даже патриарх Феоктист незадолго до смерти признал, что поддерживал это движение [21]. Нае Ионеску, харизматический профессор философии религии, воспитатель «молодого поколения» 1930-х и одновременно идеолог «Железной Гвардии», без тени осуждения упоминается в официальных публикациях Церкви, причем исключительно в контексте его культурных достижений. «Нае Ионеску понимал, что означает быть восточным христианином», – пишет газета РПЦ [22]. Для Ионеску ключевым элементом национальной идентичности была именно конфессия [23]: быть румыном для него значило быть православным. В первую очередь Ионеску восхваляют даже не иерархи, а сами миряне и православные историки, но высший клир

вполне разделяет такую оценку и молчаливо соглашается на реабилитацию Ионеску: немало положительных статей о нем было опубликовано в официальном органе РПЦ "*Ziarul Lumina*" («Свет»).

Финансирование РПЦ

Расходы на обслуживание Румынской православной церкви и ее деятельность покрываются ее собственными доходами от экономической деятельности, которая освобождена от уплаты налогов. Кроме того, Церковь берет плату за требы. Существует прейскурант на проведение богослужениеий (свадьба, крещение, отпевание), но каждый священник и в действительности приходы могут требовать больше (надбавка считается «помощью» приходу). Каждый приход устанавливает оплату в зависимости от региона и количества прихожан. В ответ на критику иерархия утверждает, что не требует платы с бедных, а только с тех, кому это по средствам.

Государство поощряет поддержку РПЦ гражданами за счет налоговых отчислений: каждый налогоплательщик может указать в налоговой декларации церковь или другие организации, которым желает перенаправить два процента налога на прибыль, но при этом существует и прямое государственное финансирование РПЦ. В законе о культах от 2006 года уточняется, что «в зависимости от числа верующих румынских граждан и реальных потребностей церкви, государство обеспечивает выплату зарплат священнослужителям и светскому персоналу, обслуживающему культовые учреждения. Государство с помощью дотаций поддерживает персонал с малыми доходами… » [24]. Очевидно, что подобная система работает на руку РПЦ — церкви с самым большим количеством верующих. В законе также уточняется : «Признанные религиозные культы могут получить по требованию финансовую поддержку со стороны государства на расходы, связанные с текущей деятельностью, ремонтом зданий и новым строительством, в зависимости от количества верующих по итогам последней переписи и от реальных потребностей».

Имущество РПЦ

В светских кругах гражданского общества, в сатирической и научной прессе РПЦ воспринимается как богатый институт. Такое восприятие усилилось еще более после 30 сентября 2007 года, когда на патриарший престол взошел патриарх Даниил. Даниила иронично называют «патриархом-менеджером» или *Chief Executive Officer* Церкви. На самом деле ситуация гораздо сложнее: существуют как богатые приходы с обеспеченными прихожанами — прежде всего в крупных городах, так и бедные приходы в деревнях и малых городах, по большей части лишившиеся прихожан, которые эмигрировали в западную Европу в поисках работы. Возвращение Румынской православной церкви недвижимости, земли, лесов и тот факт, что иерархи ездят на дорогих автомобилях иностранных марок, а не на обычных машинах румынского производства, усиливают впечатление, что РПЦ — это «фабрика денег». Такое мнение еще больше укрепилось после того, как в 2006-м Румынская православная церковь добилась исключения клира из числа лиц, подлежащих контролю со стороны Национального агентства по добросовестности *(Agenţia Naţională de Integritate)*, государственного агентства, уполномоченного проверять источники дохода высокопоставленных лиц. Патриарх и епископы по статусу не отличаются от государственных чиновников, зарплата патриарха сопоставима с зарплатой президента. С другой стороны, молодой священник, начинающий служение, получает небольшую зарплату, намного меньше, чем средний заработок в экономике страны. Жалование священников выплачивается на 60 проц. из государственных фондов и при наличии стажа примерно соответствует

уровню дохода педагогических кадров. Таким образом, карьера священника оказывается довольно привлекательной, особенно с учетом вознаграждений за религиозные требы (см. выше). К этому можно добавить, что священники, по многочисленным сообщениям прессы, участвуют в освящении различных предметов и объектов, принадлежащих богатым прихожанам: от машин до винокуренных заводов. С другой стороны, даже в крупных городах случалось, что священники бросали свой, иногда довольно богатый, приход и уезжали из Румынии в поисках лучшей жизни.

банка и на десятом месте в списке наиболее состоятельных граждан Румынии. О влиянии париарха можно, в частности, судить по тому, что первая официальная встреча Раду Василе после его назначения премьер-министром в 1998 году состоялась в Патриархате.

В 1990-е в дни важных религиозных праздников национальные программы радио и ТВ *(TVR)* транслировали в прямом эфире проповеди в православных храмах. На первом государственным телеканале *(TVR1)* есть специальная передача «Вселенная веры», в которой транслируют проповеди православ-

“Даже в крупных городах случалось, что священники бросали свой, иногда довольно богатый, приход и уезжали из Румынии в поисках лучшей жизни”.

ных священников. Эти передачи продолжают существовать и после 2000 года, однако РПЦ уже основала собственный медиахолдинг («Базилика»), который производит программы на радио и ТВ. В апреле 2012-го большой спор и критические комментарии вызвала пасхальная проповедь митрополита Ардиала (Трансильвания) Лаврентия, который, по мнению многих, подверг беспрецедентной критике современный образ жизни, далекий от христианского образца. Лаврентий говорил о том, что «христианская семья, как и общество, переживает глубокий кризис, разводы и прелюбодеяния — мода, на которую все ссылаются» и что СМИ поощряют похоть. Некоторые критики указывали на то, что для вынесения радикальных этических суждений необходим безупречный моральный авторитет, а с этой точки зрения поведение православных священников вызывает сомнения.

Патриарх Феоктист имел большое влияние благодаря своей способности налаживать связи с различными политическими и общественными силами. При этом у него была не самая лучшая репутация среди либеральной, антикоммунистической и монархической оппозиции, где его воспринимали как «человека Иона Илиеску», при поддержке которого Феоктист вернулся в Патриарший Дворец. В 1992 году, воспользовавшись визитом короля Михая I, Феоктист сумел навести мосты с королевской семьей. В 1996-м потеря власти Ионом Илиеску и появление новых сил не повлияли на позиции патриарха. Более того, новое правительство пыталось заручиться его поддержкой в обмен на большие уступки, например назначение главой Департамента по делам религиозных культов очень спорной фигуры — человека, близкого к радикальным силам в РПЦ. В 2005 году, когда известный бухарестский журнал опубликовал рейтинги главных лиц в Румынии, патриарх Феоктист оказался на третьем месте по уровню влияния после президента Траяна Бэсеску и председателя центрального

Следует упомянуть о попытках «модернизировать» православный клир, например путем создания обществ и союзов священников, что пришлось на период 2007—2008 годов. Эта

форма организации была создана ради большей прозрачности и стремления ограничить злоупотребления иерархов, поскольку в различных епархиях распространилась практика назначений в приходы за деньги. Иначе говоря, к желанию священников быть лучше представленными в отношениях с иерархами РПЦ добавился кризис авторитета церковной верхушки (в частности, острая борьба за преемничество после смерти патриарха Феоктиста, который скончался 30 июля 2007 года), что ускорило процесс создания союзов в различных митрополиях. Ссылаясь на автономию Церкви, иерархия оспорила легитимность подобных союзов в суде и выиграла в апелляционной инстанции. Подобное произошло и в Крайове, внутри митрополии Ольтении, где несколько десятков священников пожелали создать объединение под названием «Добрый пастырь». Первая инстанция зарегистрировала союз, несмотря на сопротивление митрополии. Однако апелляционный суд священники проиграли и обратились в Европейский суд по правам человека. Наконец, в декабре 2012-го Страсбургский суд принял сторону священников. Вероятно, решающим фактом стало то, что большую часть зарплаты (свыше 60 проц.) клир получает из фондов государства и по статусу священники сопоставимы с госчиновниками: Страсбургский суд, как и суд первой инстанции, признал, что этот статус дает священникам право создания профсоюзов и других профессиональных организаций.

Священник и паства

В целом как в городах, так и в деревнях священник — признанный авторитет и в моральной, и в политической сфере. Однако, несмотря на такой пиетет, старая пословица «делай то, что говорит поп, но не то, что делает он сам», не теряет популярность.

Приходская жизнь гораздо более насыщенна в деревнях и малых городах, где службы посещает максимальное число верующих. В масштабе страны существует очень большой разрыв между теми, кто считает себя православными (85,9 проц. населения), и теми, кто действительно участвует в богослужениях. Тем не менее уровень участия в паломничествах все равно впечатляющий: в празднике св. Параскевы ежегодно участвует 100 тыс. паломников [25]. После 1989 года увеличилось количество людей, соблюдающих пост перед важнейшими праздниками, поэтому многим магазинам и супермаркетам пришлось адаптироваться и иметь на своих прилавках постные продукты. На улице и в общественном транспорте многие люди крестятся, когда проезжают мимо церкви. В приходских центрах развивается благотворительность и оказывается материальная помощь бедным в виде одежды, продуктов и т. д., но в большинстве случаев эта деятельность обеспечивается за счет пожертвований частных компаний, а не из собственных фондов прихода.

Коммунистическая реформа образования 1948 года, помимо введения запрета на средние школы с религиозным профилем, сильно подорвала и высшее духовное образование, поскольку многие академии были ликвидированы, а два существующих теологических факультета фактически изолированы. Например, в Бухаресте теологический факультет был исключен из состава университета и воссоединился с ним лишь после 1989 года.

В посткоммунистический период образование детей и молодежи и введение уроков Закона Божьего в государственных школах стало предметом большого внимания РПЦ [26]. Религия преподается в школах, причем в первое время после 1989-го преподавание религиозных предметов ограничивалось 5—8 классами, а затем религия проникла и в лицей (9—12/13 классы). В период 2012—2013 годов на национальном уровне преподавнием Закона Божьего занимались 7 690 учителей, существовало 30 духовных семинарий, восемь

теологических лицеев и одна школа церковных певчих [27]. Молитва обычно совершается не только на уроках Закона Божьего, но и во время церемонии начала учебного года, когда в некоторых школах приглашенные священники благословляют учеников. В Румынии немного частных православных школ и лицеев, большинство духовных семинарий финансируются государством. Большая часть православных лицеев, основанных после 1990 года, возникли на базе уже существующих государственных школ разного профиля.

Отношения РПЦ с другими деноминациями

Самые напряженные отношения у РПЦ были с грекокатоликами — прежде всего из-за конфликтов по поводу недвижимости и дискуссий о *государственном* статусе церкви (в межвоенный период ГКЦ была признана конституционным уставом в качестве общерумынской церкви наряду с РПЦ). После 1989 года РПЦ не поднимала вопрос о статусе ГКЦ или утверждала, что из-за малого количества верующих ГКЦ не имеет больших прав на государственный статус. РПЦ отчаянно избегала участия в судебных процессах по поводу собственности и всячески старалась оказать влияние на судей и Министерство юстиции. Кроме того, в XX веке РПЦ потеряла тысячи верующих, которые перешли в неопротестантские конфессии. Даже уважаемые православные теологи, описывая в 1990-е годы деятельность неопротестантских конфессий, оскорбительно отзывались о «сектантском прозелитизме» [28]. Фактически РПЦ никогда не признавала, что может существовать «свободный рынок» веры. В законодательстве не существует разделения на «традиционные» и «нетрадиционные» религии. Однако статья 5 Закона о культах 2006 года привносит формальное разделение между *религиозными структурами – юридическими лицами* (церкви и религиозные ассоциации) и *религиозными структурами без статуса юридического лица* (религиозные группы).

В посткоммунистический период из всех православных церквей бывшего советского блока РПЦ первой стала активно налаживать связи с Ватиканом. После 1996 года эта деятельность стала еще активнее: на улучшении отношений со Святом Престолом настаивали как православные интеллектуалы, так и правительство, что в конце концов сделало возможным визит папы в Румынию. Однако РПЦ потребовала выполнения ряда условий, главным из которых стало то, чтобы папа Иоанн Павел II не посещал центр грекокатолицизма, расположенный в румынском городе Блаж.

Отношения между Патриархатом Константинополя и РПЦ были очень близкими, и патриарх Варфоломей неоднократно посещал Румынию: впервые в 1993-м, а затем в октябре 1999 года, через несколько месяцев после приезда папы. Во время своего второго визита Вселенский патриарх был награжден главным государственным орденом Румынии [29].

В отличие от двусторонних отношений РПЦ с Константинопольским Патриархом, отношения с Московской патриархией довольно напряженные. Одной из главных причин трений стало «возрождение» в 1992 году митрополии Бессарабии как части Румынской православной церкви на территории Республики Молдова, которая только что объявила о своей независимости. Фактически епископ горда Бельцы Петр, гражданин Молдовы, заявил об основании митрополии Бессарабии, не подчиняющейся молдавской церкви Московского патриархата, и потребовал признания патриарха Феоктиста [30]. В декабре 1995-го Румынская православная церковь признала новую структуру, что означало «войну» между Румынским и Московским патриархатами. Правительство Молдовы, лояльное Москве, отказалось признать митрополию, подчиненную румынской церкви. Напряжение

достигло наивысшей точки в 2002 году, когда Европейский суд по правам человека и Совет Европы заставили Молдову признать новую церковную структуру. Священный Синод ввел в организационный устав структуру своих митрополий, в том числе митрополию Бессарабии с епископатом Дубоссары и *всего Приднестровья* (с уточнением, что митрополия является «бывшей Румынской Православной Миссией в Приднестровье»). Обновленный устав был утвержден правительством Румынии в январе 2008-го [31].

В ноябрьском выпуске 1997 года этот журнал опубликовал меморандум, в котором осуждалось "признание неограниченых гражданских прав для иммигрантов", которые в публикации назывались "социальными отходами Азии, Африки и Америки"» [33].

С начала 1990-х православные круги добивались ужесточения законодательства о богохульстве, которое карало бы за оскорбление религиозных чувств. Однако дискуссии о криминализации богохульства обострились осенью 2006 года и в начале 2007-го во время обсуждения законопроекта о культах. С другой стороны, на международном уровне примерно в тот же период продолжалась дискуссия о карикатурах , опубликованных осенью 2005 года в датской газете *Jyllads-Posten*, которые, по мнению мусульманского сообщества, оскорбляли пророка Мухаммеда. В этом контексте в 2006 году мусульманская община предложила, чтобы закон о культах содержал санкции за «оскорбление религии», что еще более усложнило процесс принятия закона [34]. Окончательный текст статьи звучит так: «В Румынии запрещаются все формы, средства, акты или деятельность, оскорбляющие чувства верующих, а также разжигание религиозной вражды, публичное оскорбление религиозных символов». РПЦ и парламент утвердили данную редакцию вопреки протестам в печатных СМИ и интернете [35].

> "В посткоммунистический период из всех православных церквей бывшего советского блока румынская церковь первой стала налаживать связи с **Ватиканом**".

Претензия на статус преемника епископального центра в Дубоссарах усугубляла отношения Румынской православной церкви с Московским патриархатом, поскольку данная православная миссия была создана в период румынского участия в войне против СССР в 1941—1944 годах.

Отношения между православными и мусульманами в Добрудже — регионе со значительным числом мусульманского населения (турки и татары) — развивались мирно. В 2005-м, когда район города Констанца оказался в зоне наводнения, архиепископат Томиса и муфтият тесно сотрудничали в оказании гуманитарной помощи пострадавшим [32]. Однако между представителями нехристианских религий и радикально настроенными православными сообществами отношения куда менее дружественные. Политолог Габриел Андреееску указывал в конце 1990-х на то, что «модель православного национализма, которую приняла РПЦ, потверждают и публикации "Глубокой иконы" *(Icoana din adânc)*, ежемесячного журнала "о православно-христианской ориентации, теологии, культуре и исскустве".

Это стало новым поводом для критики властей и РПЦ со стороны секулярных организаций, которые назвали подобный шаг «антимодернизацией». Иерархию РПЦ критиковали не только секуляристы, но и представители академических кругов, которые не отказываются от православной идентичности.

Еще в начале 1990-х, когда впервые проводились опросы населения о доверии государственным и публичным институтам, доверие Румынской православной церкви колебалось между 80 и 90 проц. Секуляристы утверждали, что эти результаты отражают не доверие церковным структурам, а веру в Бога. Однако в начале 2013 года наблюдается снижение доверия церкви (чаще всего отождествляемой с РПЦ) до 66 процентов [36]. В отличие от своего предшественника, патриарх Даниил занимает гораздо более скромное место в сравнении с другими общественными фигурами. Причина этого в том, что Даниил не обладает харизмой и производит впечатление сухого, не слишком сердечного человека. Кроме того, снижение доверия церкви может быть результатом борьбы за преемничество после смерти Феоктиста в 2007 году, когда РПЦ раскололась на две группировки. К этому добавились журналистские расследования о церковных богатствах и коррупции высших православных иерархов. Некоторыми эпизодами занялась прокуратура, в частности, было заведено дело против архиепископа города Констанца Феодосия, которого обвинили в получении взятки и подделке документов. Решение суда по этому делу еще не принято. Отдельно налоговая служба возбудила процедуру исполнительного производства в отношении архиепископии Томис и Констанца, которой руководил Феодосий — для взыскания дебиторской задолженности на сумму около 1 млн леев (334 000 долларов). ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Membrii CC al PCR 1945–1989: Dicţionar / F. Dobre (ed.). Bucureşti: Editura Enciclopedică, 2004. P. 322–323.

[2] *Gussi A.* La Roumanie Face à Son Passé Communiste: Mémoires et Cultures Politiques. P.: L'Harmattan, 2011. P. 60.

[3] *Vasile C.* Biserica Ortodoxă Română în primul deceniu communist. Bucureşti: Editura Curtea Veche, 2005. P. 270.

[4] *Riis C.* Religion, Politics, and Historiography in Bulgaria. N. Y.; Boulder, Colorado: East European Monographs—Columbia Univ. Press, 2002. P. 103.

[5] Constituţiile române: Texte, note, prezentare comparative / I. Muraru, G. Iancu (eds). Bucureşti: Monitorul Oficial, 1995. P. 148.

[6] *Vasile C.* Cum se preda Religia în şcoli // http://lapunkt.ro/2013/02/21/cum-se-preda-religia-in-scoli/. В 1990-е годы в Румынии шла острая дискуссия по вопросу о том, кто наделен правом выставлять оценки по религиозным предметам тем детям, которые воспитываются в неправославных семьях (главным образом протестантов: баптистов, пятидесятников, адвентистов, плимутских братьев). Директора многих общеобразовательных школ приняли решение, по которому учителям, преподававшим православие (среди них было немало священников), разрешалось ставить оценки ученикам, игнорируя свидетельство с оценками, полученное в протестантских приходских школах. Это вызвало недовольство и протесты со стороны родителей таких учеников. Они увидели в этом своего рода «обращение» в православие и дискриминацию легально существующей религиозной конфессии и утверждали, что таким образом государство — с помощью директоров школ — ставит под сомнение легитимность протестантского вероисповедания.

[7] Codul penal al Republicii Socialiste România. Bucureşti: Editura Politică, 1968. P. 95.

[8] *Andreescu G.* Extremismul de dreapta în România. Cluj: Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, 2003. P. 39.

[9] Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române se pronunţă ferm împotriva legalizării prostituţiei // http://basilica.deveu.com/ro/stiri/sfantul_sinod_al_bisericii_ortodoxe_romane_se_prununta_ferm_impotriva_legalizarii_prostitutiei.html

[10] После 22 декабря 1989-го названия СДП: Фронт национального спасения, Демократический фронт национального спасения, Партия социал-демократии Румынии.

[11] *Betea L.* Cum l-a promovat Ceauşescu pe cel care avea să-i devină călău // Adevărul. 2012. 24 oct. (http://adevarul.ro/cultura/istorie/cum-l-a-promovat-ceausescu-sa-i-devina-calau-1_50ae97dc7c42d5a6639e41f2/index.html).

[12] Законодательная инициатива, связанная с возвращением церковной собственности, в частности бывших грекокатолических храмов, в 1997 году не прошла через парламент. Однако суд в Клуже решил, что местный храм (в прошлом грекокатолический, но затем превращенный в православный) должен принадлежать грекокатолической церкви. Архиепископ Варфоломей Анания не согласился с решением суда, и с его разрешения православные студенты-теологи организовали в храме акцию протеста. Одновременно Варфоломей обратился с угрожающими заявлениями к политическим партиям. Кроме того, румынская православная церковь настаивала на том, что правительство и парламент не должны оставлять вопрос о реституции церковных зданий на усмотрение судов.

[13] Prea Fericitul Patriarh Teoctist a refuzat să participe la sfinţirea bisericii din satul lui Ion Diaconescu // Adevărul. 1999. 13 septembrie. P. 1.

[14] *Enyedi Z.* Creştin democraţia // Doctrine politice: Concepte universale şi realităţi româneşti / A. Mungiu-Pippidi (ed.). Iaşi: Polirom, 1998. P. 162.

[15] *Pîrvulescu C.* Un preşedinte pravoslavnic // România Liberă. 2007. 2 octombrie.

[16] 5 ani de patriarhat ai Preafericitului părinte Daniel: Continuitate şi înnoire. Bucureşti: Editura Basilica, 2012. P. 268.

[17] http://www.cdep.ro/pdfs/guv200912/ProgramGuvernare.pdf

[18] *Voicu G.* Zeii cei răi: Cultura conspiraţiei în România postcomunistă. Iaşi: Editura Polirom, 2000. P. 84.

[19] *Baconsky T.* "Ortodoxismul politic": pericol sau fantasmă? // Doctrine politice: Concepte universale şi realităţi româneşti / A. Mungiu-Pippidi (ed.). Iaşi: Polirom, 1998. P. 171–172.

[20] *Vasileanu M.* În căutarea duminicii: Sacru şi profan în epoca foiletonistică. Piteşti: Editura Paralela 45, 2008. P. 51.

[21] *Buzilă B.* Un patriarh în oglinda vremii sale. Iaşi: Timpul, 2009. P. 23–24.

[22] http://ziarullumina.ro/opinii/ce-trebuie-sa-cauti-la-un-ganditor-ca-nae-ionescu

[23] *Mungiu-Pippidi A.* Naţionalismul, politica etnică şi naţional-comunismul // Doctrine politice: Concepte universale şi realităţi româneşti / A. Mungiu-Pippidi (ed.). Iaşi: Polirom, 1998. P. 118.

[24] Legea No. 489/2006 privind libertatea religioasă şi regimul general al cultelor (http://www.culte.gov.ro/detaliu-legislatie/vrs/IDleg/18).

[25] Св. Параскева родилась в Византийской империи в городе Епиват в XI веке. Отказалась от полагавшегося ей наследства и вела тихую жизнь, посвятив себя служению Богу. Вскоре после ее смерти распространилась весть про чудеса. Из Епивата мощи перенесены в 1235-м в Велико-Тырново (Болгария), где они оставались до 1395 года. Затем мощи были перенесены в Белград, а в 1521-м — в Константинополь. В 1641 году воевода Молдавии, Василе Лупу, перенес их в Яссы. Через некоторые время Параскева стала «покровительницей Молдавии», а собор в Яссах превратился в место паломничества, которое происходило 14 октября даже в коммунистическую эпоху. Кроме румынских паломников, в храм приезжают православные из других балканских стран. В 2000 году Всемирный совет церквей признал Яссы в качестве центра международного паломничества, см.: *Balaban N. E.* Sfânta Parascheva ne veghează de aproape patru secole // Ziarul Lumina. 2009. 14 octombrie.

[26] *Conovici I.* Ortodoxia în România postcomunistă: Reconstrucţia unei identităţi publice. Vol. 2. Cluj-Napoca: Editura Eikon, 2010. P. 588.

[27] http://www.culte.gov.ro/biserica-ortodoxa-romana

[28] *Preda R.* Biserica în stat: O invitaţie la dezbatere. Bucureşti: Editura Scripta, 1999. P. 140.

[29] http://www.patriarhia.ro/ro/patriarhul/mesaj226oct11.html

[30] *Stan L., Turcescu L.* Religie şi politică în România postcomunistă. Bucureşti: Curtea Veche, 2010. P. 118.

[31] 5 ani de patriarhat ai Preafericitului părinte Daniel. P. 20.

[32] http://www.crestinortodox.ro/stiri/comunicate/crestinii-musulmanii-impreuna-pentru-ajutorarea-semenilor-73720.html

[33] *Andreescu G.* Relaţii internaţionale şi ortodoxie în estul şi sud-estul Europei // Studii Internaţionale. No. 4 (http://studint.ong.ro/no4_ro.htm).

[34] *Vasileanu M.* Op. cit. P. 56.

[35] http://forum.computergames.ro/105-religie-credinta-agnosticism-ateism/229266-noul-proiect-de-lege-privind-libertatea-religioasa-si-regimul-cultelor.html

[36] http://m.hotnews.ro/stire/14226636

Воплощение национального единства или оппозиционная сила?

Грузинская православная церковь движима стремлением воплотить в себе единство нации, но постоянно сталкивается с многообразием общества | **СИЛЬВИЯ СЕРРАНО**

17 мая 2013 года, в День международной борьбы с гомофобией, в Тбилиси состоялась небольшая акция протеста против гомофобии, организованная НГО. Католикос-патриарх Илия II требовал ее запрета, назвав гомосексуальность «аномалией или даже болезнью», а сам митинг — «нарушением прав большинства», а также «оскорблением» грузинских традиций [1]. Несколько активистов ЛГБТ, собравшихся на митинг, столкнулись с насильственными действиями со стороны православных радикалов, которые в большом количестве пришли на так называемый антимитинг под водительством клириков. Прорвав полицейские ограждения, они атаковали сторонников ЛГБТ и стали угрожать им расправой. В ответ на эти акты насилия последовал ряд важных шагов со стороны либеральной части гражданского общества. Петицию несколькими днями спустя подписали около 15 тыс. человек [2]. Также был организован митинг против угрозы «теократии», и начато расследование в отношении трех священников за «препятствование свободе собраний» [3].

Эти события свидетельствуют о сходстве социально-политического контекста на постсоветском пространстве и наличии общих проблем, таких как острое неприятие гомосексуальности [4]. Но одновременно можно говорить о грузинской специфике в сфере отношений между религией, обществом и государством. Имеется в виду чрезвычайно сильное присутствие православия в публичном пространстве Грузии, политизация части клира и напряжение, которое периодически возникает в отношениях с властями.

Эти особенности обусловлены политической идентичностью, в основе которой лежит православие, а также слабостью грузинского государства — оба фактора способствовали политизации религии.

Историческая роль ГПЦ и национальная идентичность

Тенденция к отождествлению религии и нации, типичная для автокефальных православных церквей, в грузинском случае усилена причинами, коренящимися в истории и географии.

Введение своего собственного алфавита в V веке, а затем все более широкое распространение грузинского языка как литургического усилило чувство собственной уникальности у православного населения этого региона [5]. Религия также является важнейшим фактором в определении национальной территории. Само слово «Сакартвело» возникло в X веке для обозначения ряда закавказских территорий, которые использовали картвельский (древнегрузинский) язык в богослужении, не будучи при этом объединены ни в плане политическом, ни в церковном. Раскол между двумя кавказскими церквами — армянской и грузинской — из-за разницы в христологических формулировках в начале VII века привел к серьезным последствиям в дифференциации коллективных идентичностей. После распада грузинского королевства на несколько независимых государств католикосы осуществляли единую функцию и обеспечили выживание церкви как института. Несмотря на длительное ослабление религиозной жизни, церковь оставалась объединяющей силой на протяжении столетий феодальной раздробленности и персидского, арабского или турецкого ига. Она оставалась единственной православной церковью в регионе в период между падением Византии в XV столетии и появлением здесь русских в XVIII веке. Несмотря на то что, согласно Кючук-Кайнарджинскому мирному договору, Россия была объявлена «защитницей православных христиан Востока» [6], в 1811 году вслед за аннексией Грузии царской Россией автокефалия грузинской церкви была ликвидирована Александром I. Грузинская церковь превратилась в экзархат, подчиненный Святейшему синоду, и началась политика русификации [7]. За исключением первого экзарха Варлаама Эристави (1814—1817), все экзархи были русскими, а церковнославянский язык был навязан в качестве литургического.

Одновременно со стремлением к восстановлению автокефалии в XIX веке развивалось и национальное движение. Декларация автокефалии епископами грузинской церкви 12 марта 1917 года предшествовала установлению независимого государства [8]. С этого момента контакты между грузинской и российской церквами были прерваны вплоть до признания автокефалии Московским патриархатом в 1943 году вследствие крутого поворота сталинской политики [9]. Семьдесят лет советского режима [10] значительно ослабили религиозную жизнь, к тому времени и без того не слишком интенсивную [11]. Тем не менее церковь сохранилась; более того, она оказалась единственным институтом, который после 1943 года получил формальную автономию по отношению к центру.

Церковь, которая сыграла большую роль в формировании коллективных идентичностей в домодерную эпоху, выработала совокупность знаков и дискурсов, пригодившихся в процессе модернизационного развития нации.

Как в других государствах бывшего СССР, независимая Грузия пыталась легитимировать себя, опираясь на церковь как на национальное достояние (иными словами, на патримониализованную церковь). Это проявлялось в особенно заметной и резкой форме во время правления первого президента Звиада Гамсахурдиа, для которого категорическое неприятие советского режима и борьба за независимость были сопряжены с прославлением православия. Но и его преемники не отказались от православной символики, скорее даже наоборот. Гамсахурдиа, который не особенно жаловал Илию II, настаивал, чтобы тот присутствовал во время различных событий, оформляющих политическую жизнь. В течение последующих десятилетий присутствие иерархов рядом с политиками стало привычным, а благословение публичных мероприятий получило широкое

распространение. После 1990 года основные православные праздники стали официальными праздниками государства. Выходными днями стали Рождество, Крещение, Страстная пятница, Светлый понедельник, день памяти св. Андрея, праздник Успения Богородицы, праздник Животворящего столпа (Светицховлоба), а также день памяти св. Георгия. Официальные лица и особенно президент обязательно присутствуют на рождественской и пасхальной литургии, а также на других наиболее важных православных ритуалах.

Три президента независимой Грузии приносили присягу на Библии. Михаил Саакашвили во время инаугурационной церемонии 2004 года также принял благословение католикоса-патриарха в соборе в Гелати и принес присягу на могиле Давида Строителя (1073–1125) [12]. Именно после Революции роз парламент принял новый флаг, герб одного из западных родов средневековой Грузии, который имеет прямые христианские коннотации, поскольку на нем присутствует пять крестов. Этот флаг заменил бордово-черно-белый флаг Первой республики, введенный Звиадом Гамсахурдиа. Герб государства, принятый 1 октября 2004-го, представляет собой изображение св. Георгия, покровителя Грузии, увенчанного короной и окруженного двумя львами, а также девизом «В единстве сила».

Именно потому, что православие символизировало славное прошлое, оно было интегрировано в национальный нарратив в XIX веке. Именно в таком качестве оно было использовано различными государственными властями в интересах светского государства. Для отцов грузинского национализма, таких как Илья Чавчавадзе (1837–1907), это была не вера, а язык, определявший национальность. Парадокс состоит в том, что современный национализм в том виде, в котором он воссоздался в 1970–1980-х годах на базе патримониализированной церкви, ставит религию в центр национальной идентичности. Совпадение двух тенденций: ослабления религиозной практики в годы советского режима и патримониализации церковного института — облегчило отожествление национальной и конфессиональной принадлежностей, что ознаменовало собой разрыв с национализмом XIX века.

Православие и национальная принадлежность

Религиозный национализм в той форме, в которой он сложился в 1970-е годы как протест против советского государства в основном в среде диссидентов-звиадистов, в нынешнее время укоренен в церковной среде. Современная религиозно-националистическая идеология характеризуется мессианизмом, который берет начало в средневековой эсхатологии. Ее центральная тема — божественное предназначение Грузии, доказательством чему служит сохранение хитона Христова на грузинской земле. Эта божественная милость превращается в учение о богоизбранном народе, а Грузия становится частью мира, обетованной Христом Матери Божией [13]. Отсюда проистекает уверенность в божественной миссии грузинской нации в силу той особой роли, которую она будет играть в спасении после Второго пришествия. Именно в этой стране будет утвержден Небесный Иерусалим. Католикос-патриарх Илия II ввел в употребление выражение «Небесная Грузия», впервые произнеся эти слова в пасхальную ночь 1989 года, и установил равенство между Телом Христовым и Грузией посредством формулировки «Христос воскрес, Грузия воскресла» [14].

Подобное переосмысление национальной идентичности включает в себя разные элементы и не может быть сведено к желанию Грузинской православной церкви (ГПЦ), вполне, впрочем, реальному, установить свою монополию в публичном пространстве.

Об отожествлении национальной и конфессиональной идентичностей можно судить по росту числа грузин, которые называют себя православными. Согласно последней переписи 2002 года, 83,9 проц. населения называют себя православными, 0,8 проц. считают себя католиками, 3,9 проц. — это верующие Армянской апостольской церкви, 0,1 проц. — иудеи, 9,9 проц. — мусульмане, 0,8 проц. исповедуют иную религию, и 0,6 проц. не имеют религиозных убеждений [15]. В переписи 1989 года не было вопроса о конфессии, однако некоторые исследователи считают, что мусульмане тогда составляли 12 проц. населения [16]. Отожествлению национальной и конфессиональной идентичностей также способствуют и уменьшение доли национальных меньшинств (которые в 2002-м составляли 16 проц. населения, тогда как в 1989 году их число достигало одной трети), и массовые обращения в православие аджарских мусульман. Смешение национальных и конфессиональных идентичностей также объясняет распространение некоторых обрядовых практик, которые обозначают принадлежность к сообществу грузин: креститься, проходя мимо церкви, соблюдать пищевые ограничения во время поста и т. д., а также враждебность, жертвами которой стали прозелитистские протестантские церкви, появившиеся в стране вместе с либерализацией «предложения» на религиозном рынке.

Между тенденцией к обмирщению и десекуляризирующей динамикой

Многие факторы сыграли свою роль в установлении юридических рамок, регламентирующих отношения между церковью и государством. В первую очередь это требование церкви, чтобы она была признана воплощением нации; это требование основывается на том, что граница между национальной и конфессиональной принадлежностью все больше стирается. Среди других факторов, повлиявших на правовые отношения между церковью и государством, — разнородность, включая конфессиональную, грузинского населения, а также слабость грузинского государства. Если многие постсоветские государства унаследовали от СССР модель религиозного плюрализма, обеспеченную жестким государственным контролем, в Грузии ситуация оказалась более проблематичной [17].

В период правления Шеварднадзе, благодаря значительному вкладу церкви в процесс формирования нации и ее потенциалу в легитимации независимого государства, светская власть предоставила ей важные преимущества. Конституция 1995 года декларирует принцип отделения церкви от государства и свободу вероисповедания, признавая в то же время историческую роль ГПЦ, но не упоминая при этом об исторической роли других религий. В статье 9 государство утверждает полную свободу совести и вероисповедания, но в то же время оговаривает особую роль ГПЦ в истории Грузии и независимость церкви от государства (именно независимость церкви от государства, а не наоборот, что особо подчеркнуто). Статья 19 признает «свободу самовыражения, совести, конфессии и убеждений» и запрещает какое бы то ни было ограничение этих свобод, если они не нарушают права других. В статье 14 Конституция «гарантирует свободу и равенство перед законом всех независимо от расы, цвета кожи, языка, пола, религии, политических или иных убеждений, этнической или социальной принадлежности, происхождения, собственности, звания и места проживания». В остальном государство признает и защищает права человека, признаваемые во всем мире, а также базовые свободы (статья 7) [18].

Однако в течение длительного времени упоминание роли церкви не сопровождалось никакими особыми правовыми положениями. И лишь в октябре 2002-го на свет роди-

лось конституционное соглашение между церковью и грузинским государством (не с правительством!), которое определяло «отношения между грузинским государством и православной апостольской церковью Грузии» [19]. Это «гибридный» текст: поскольку он имеет форму международного договора, то в случае противоречия с национальным законом он имеет приоритет. Данное соглашение, по существу, рассматривает православие как официальную религию и устанавливает очевидное неравноправие с другими религиями, которые оказываются лишенными всякого юридического статуса (мечети и армянские церкви, например, до 2011 года функционировали безо всякого юридического статуса) [20].

Государство признает, например, дипломы, выданные православными учебными заведениями (статья 5), православные браки (статья 3). В остальном государство не только предоставляет православной церкви право проповедовать в тюрьмах, но именно православная церковь должна координировать и организовывать работу проповедников других конфессий [21].

Пять из одиннадцати статей конституционного соглашения, посвященных церковному имуществу, особенно благоприятствуют церкви. Статья 11 признает «материальный и моральный урон, нанесенный церкви в период, когда она утратила независимость», в частности между 1921-м и 1990 годами, и обязуется «вернуть церкви конфискованные материальные блага», а также выплатить компенсацию. Таким образом, признаются права ГПЦ на бóльшую часть религиозного достояния, в то время как другие конфессии не могут рассчитывать на возвращение имущества, конфискованного советскими властями [22]. Это неоднократно приводило к конфликтам, поскольку ГПЦ заявляла свои права на армянские или католические церкви. Православная церковь имеет и другие материальные преимущества: например, она освобождена от уплаты налогов на зарплату, имущество и продажу предметов религиозного культа [23].

После Революции роз власти пытались положить конец наиболее вопиющим фактам дискриминации, жертвами которой стали миноритарные культы. Главный вдохновитель нападок на Свидетелей Иеговы и баптистов, лишенный сана священник Василий Мкалавишвили, был арестован в 2004 году и приговорен к шести годам заключения. В апреле 2005-го парламент принял поправки в Гражданский кодекс и Кодекс административных правонарушений, которые предусматривали возможность регистрации религиозных организаций при Министерстве финансов в качестве «некоммерческих организаций» в рамках частного права. Однако в процедуре имелись некоторые специфические препятствия: в заявке на регистрацию требовалось указать название и адрес организации, ее цели, список членов, а также информацию об учредителях, внутренней структуре и о процедуре принятия решений. Некоторые церкви, в частности римско-католическая и армяно-апостольская, сочли эти требования неприемлемыми и отказались от предложенного им юридического статуса. 5 июля 2011 года парламент принял поправку в Гражданский кодекс, предусматривающую особый правовой статус для религиозных

> “Государство **передает церкви** движимое и недвижимое имущество, несмотря на отсутствие полного реестра зданий, принадлежавших церкви”.

организаций, которые имели «исторические связи со страной или были признаны в качестве религиозных в странах—членах Совета Европы» [24], предоставляя им также статус юридического лица в рамках публичного права. Отныне их регистрацией занимается Национальное регистрационное агентство при министерстве юстиции. Государственные власти попытались также восстановить определенный религиозный нейтралитет в образовательной системе и не допускать появление в школах православной символики (кресты, иконы, чтение молитвы). Отныне священники могли выступать перед школьниками только во внеклассные часы и устанавливался контроль над содержанием их выступлений, что, впрочем, вызвало неоднозначную реакцию в обществе [25]. Кроме того, были внесены изменения в юридические процедуры, которые позволили представителям других конфессий работать в учреждениях пенитенциарной системы [26].

Тем не менее в то самое время, когда власти пытались ограничить влияние церкви нормативными инструментами, они вольно или невольно поощряли тенденции к десекуляризации. Церковь получала все больше средств из бюджета, не предусмотренных законом (см. таблицу 1 на с. 71); соответствующие бюджетные отчисления опирались на статью 5.3 Конституционного соглашения, касающуюся участия государства в функционировании образовательных религиозных учреждений [27].

Не существует никакого механизма контроля за использованием этих сумм, теоретически предназначенных на нужды православного образования. На нужды церкви выделяются средства и из иных фондов, но чтобы оценить объем этого финансирования, потребовалось бы изучить все указы и постановления президента и правительства. При этом, к примеру, информация о президентском фонде вообще недоступна. Кроме того, средства выделяются и из муниципальных бюджетов и бюджетов территориальных образований. Из прессы можно случайно узнать о финансировании целевых программ: например, в феврале 2009-го министр финансов обязался выделить 300 тыс. лари (135 тыс. евро) телевидению патриархии и 200 тыс. на реконструкцию одной церкви в Поти (90 тыс. евро). Наконец, реституция церковного имущества, предусмотренная в конституционном соглашении, идет полным ходом: государство передает церкви движимое и недвижимое имущество, несмотря на отсутствие полного реестра зданий, принадлежавших церкви.

Таблица 1

РОСТ БЮДЖЕТНОГО ФИНАНСИРОВАНИЯ ГПЦ [28]		
Год	Сумма в лари	Примерный эквивалент в евро
2005	1 290 100	593 000
2006	2 114 600	972 000
2007	5 млн	2 300 000
2008	9,5 млн	4 370 000
2009	25 млн	11 500 000
2010	25,3 млн	11 638 000
2011	22,8 млн	10 488 000
2012	22,8 млн	10 488 000
2013 (предварительно)	25 млн	11 500 000

Динамика десекуляризации не сводится исключительно к материальному обеспечению ГПЦ, логика которого носит очевидно клиентельный и конъюнктурный характер. Та же динамика связана и с уменьшением роли государства вследствие краха государственных институтов в 1990-е годы, а затем после 2003-го в результате выбора неолиберального политического проекта. Все это побудило ГПЦ распространить свою деятельность на те сферы, которые прежде находились в ведении государства. По сути, именно распад образовательной системы или ее «дикая» приватизация, вызванная распадом государственного финансирования, способствовали приходу священников в школы, нередко по просьбе учителей или родителей.

Одновременно патриархат выступил с инициативой взаимодополняющих отношений с государством в ряде областей, прежде закрепленных за государством, например в социальной сфере или в системе исполнения наказаний. 24 апреля 2009 года правительство подписало с православной церковью меморандум, который определял «меры, необходимые для обеспечения альтернативных наказаний для осужденных», и разрешал в некоторых случаях заменять наказание на общественные работы в монастырях [29]. Таким образом, государство поощряет работу церкви с заключенными, направленную на их возвращение к религиозной и социальной жизни, а также на «развитие духовности заключенных» [30].

Политизация религиозной сферы

Поскольку православие играет особую роль в определении национальной идентичности, граница между религией и политикой оказывается размыта. ГПЦ воспринималась как национальный институт, и к ней апеллируют различные группы общества, чьи мотивации и задачи существенно отличаются друг от друга и нередко не имеют непосредственной связи с религией как таковой. Так, например, православие лежит в основе социальной мобилизации тех групп, которые в результате постсоветских трансформаций оказались маргинализованы и лишены доступа в институциализованную политическую сферу. Во время различных акций протеста требования культурного плана, например, возвращения икон из музеев в церкви, чтобы «сохранить благодать», трудно отделить от проявлений страха перед глобальной либерализацией или от конкретных экономических требований.

Со времени массовых акций «Национального движения» 1988—1989 годов православие входит в репертуар коллективного действия и проявляется в театрализованном характере протестных акций: политические манифестации могут сопровождаться молитвами, возжиганием свечей и т. п. Одновременно с этим крестные ходы, посвященные святым мученикам и героям грузинской истории, привлекают все большее число участников, особенно после войны августа 2008-го; растущая массовость связана с усилением патриотического аспекта подобных мероприятий.

Религиозные процессии представляют собой символическое действо, смысл которого — стремление к национальному единству; участие в них, тем самым, является демонстрацией приверженности национальным ценностям и, в косвенной форме, содержит в себе политический протест против руководства страны, чья деятельность не соответствует высоким целям. В этом смысле православие — это не только объединяющая сила нации, как утверждает церковь, но также и язык, которым обозначаются линии политических противоречий. Лишенное возможности самостоятельно определять общую судьбу — будь то из-за геополитической ситуации, характера экономического и административного развития или тупиковой политической игры — грузинское общество прибегает к

православию, чтобы дистанцироваться от власти. Именно оттого, что православие находится вне политического поля, которое дискредитировало себя в глазах общества, граждане возлагают надежды на церковь. Все исследования общественного мнения показывают, что Илия II является самой популярной фигурой в Грузии, а ГПЦ — институтом, к которому грузины относятся с наибольшим доверием.

Описываемая народная политизация религии (или политизация «снизу») побуждает оппозицию добиваться политической поддержки со стороны патриархата. Часто встречающееся объяснение, что политизация религии связана с ее «инструментализацией» политическими силами, представляется недостаточным: подобная «инструментализация» стала возможной именно благодаря тому, что политические чаяния нашли свое выражение в религиозных терминах. Но осенний кризис 2007 года и разгон антиправительственных демонстраций ознаменовал собой разрыв, после которого политизация религиозного обрела новую логику — в том числе и в связи с изменениями в соотношении политических сил, произошедшими после войны августа 2008-го.

Все основные представители оппозиции, как бы различны они ни были, идет ли речь о Консервативной партии Звиада Дзидзигури или о «Грузинском пути» Саломе Зурабишвили, Партии лейбористов Шалвы Нателашвили, о Новых правых, о демократическом движении «Единая Грузия» Нино Бурджанадзе, взывают к «православной идентичности» электората. Христианско-демократическое движение, которое родилось во время парламентских выборов весной 2008 года, строит свой электоральный дискурс на требовании формального признания православия в качестве государственной религии. Целый ряд грузинских НПО и молодежные организации, вне зависимости от их связей с какой бы то ни было партией, ставят перед собой такую общественную задачу, как «защита православия». Так, в 2010 году движение «Свобода» консервативной партии, НПО «Ара» («Нет») и Народное православное движение подписали меморандум, требующий освобождения арестованных за насильственные действия в защиту православных ценностей [31].

“Поскольку православие играет особую роль в определении национальной идентичности, **граница между религией и политикой** оказывается размыта”.

Указанные изменения в политической сфере представляют для церкви новые перспективы и одновременно вызов. С одной стороны, перед ГПЦ открывается возможность публичного продвижения своих взглядов на мир, что обеспечит ей более заметное влияние на общество и позволит активно участвовать в установлении моральных и социальных норм. Но, с другой стороны, здесь также содержится и вызов, поскольку особенность ГПЦ состоит как раз в том, что она не является политическим актором. В результате Грузинская православная церковь не сделала решительного выбора и продолжает колебаться между разными позициями.

В ответ на нарастающие политические проблемы 7 октября 2007 года Илия II выступил с идеей ввести конституционную монархию в качестве возможного выхода из конституционного кризиса. 8 февраля 2009-го была проведена церемония брака между двумя ветвями династии Багратиони: в Троицком соборе венчались Анна Багратион-

Грузинская и Давид Багратион-Мухранели [32]. Если эта символическая «склейка» различных легитимирующих инстанций (история, нация, религия) мыслилась как способ передать церкви функцию политического управления, то замысел оказался неудачным: через два месяца после торжественной свадьбы супруги развелись.

Зажатый между оппозицией, ожидавшей от него прямой поддержки, и давлением властей, которые стремились этому воспрепятствовать, католикос-патриарх попытался выступить в качестве посредника. Он призвал к диалогу между оппозицией и правительством (до разгона массовой акции протеста 7 ноября 2007 года) [33], а затем, уже после разгона, предложил свои услуги, встречался с оппозицией, принимал у себя разных политиков [34]. Он обращался к властям с ходатайством о том, чтобы арестованные участники протеста были отпущены. Всякий раз, когда возникало очередное напряжение между правительством и оппозицией, он призывал не прибегать к силе. Но оппозиции этого было мало.

26 мая 2009 года в день национального праздника, когда главная улица Тбилиси уже более месяца была заблокирована протестующими, толпа из нескольких десятков тысяч человек собралась на большом стадионе в Тбилиси с требованиями отставки президента. Лидер движения, певец Уцноби (Неизвестный), брат неудачливого кандидата на президентское кресло в 2008-м Левана Гачечиладзе, призвал манифестантов последовать в собор Святой Троицы в надежде получить от католикоса благословение [35]. Однако Илия II призвал их к диалогу и убеждал прекратить акцию, которая и правда два дня спустя сошла на нет [36]. Через два года после силового разгона манифестации, 26 мая 2011 года, Илия II открыто осудил демонстрации, сказав, что «важные вопросы не должны решаться на улице» [37].

Между тем систематическое и часто массовое участие клириков в различных манифестациях является зримым свидетельством выхода духовенства на политическую арену. Представители клира были на улицах по случаю принятия закона о религиозных организациях в 2011 году. В течение месяцев, предшествовавших выборам законодательной власти в октябре 2012-го, священники принимали участие в демонстрациях, организованных оппозицией, которая к тому времени объединилась в коалицию «Грузинская мечта» вокруг Бидзины Иванишвили [38]. Одновременно все большую роль в политической жизни стали играть конфессиональные организации мирян, часть которых (хотя и не все) пользовалась поддержкой патриархата.

> “Систематическое и часто массовое участие клириков в различных манифестациях является зримым свидетельством выхода духовенства на **политическую арену**”.

Политизация религиозной сферы проявляется и в том, что священнослужители стали систематически занимать ту или иную позицию по собственно политическим вопросам. Этот процесс не сводится к карикатурным эпизодам, когда, например, Спиридон, епископ Схалтский (Аджария), посреди предвыборной кампании осенью 2012 года обвинил «западных содомитов» в раздувании скандала по поводу насилия и жестокостей, совершенных тюремной администрацией в отношении заключенных [39]. Позиция клириков, растиражированная патриархийной прессой и телевидением «Эртсуловнеба» («Единодушие»), популярной печатной прессой и радиокана-

лами [40], касается социально-демографических вопросов (Илия II призывал эмигрантов возвратиться в страну и выступал против абортов), а также социально-экономической сферы (за более справедливое распределение доходов), территориальной целостности или отношений с Россией.

ГПЦ за потепление отношений с Россией?

Активность Илии II в улучшении отношений с Москвой привела к поляризации грузинской политической жизни, прошедшей по линии православия. Для правительства Саакашвили последняя черта была перейдена в декабре 2008-го, когда Илия II посетил Москву для участия в погребении патриарха Алексия II. Политический характер визита стал еще более очевидным, когда 9 декабря 2008 года патриарха принял лично президент Медведев [41]. Таким образом, обе церкви, выступающие сторонницами националистических идеологий, стали на службу патриотической мобилизации своей страны. Августовская российско-грузинская война также усилила политический вес ГПЦ, поскольку православие, разделяемое обеими противоборствующими сторонами, было выставлено как возможный ресурс для мирного урегулирования.

С первых дней конфликта католикос-патриарх использовал свои контакты с Московской патриархией, чтобы получить от российских властей пропуск для грузинских священников в оккупированные села с целью эвакуировать раненых и вывезти тела убитых грузин [42]. 15 августа 2008 года он отправился под охраной российских военных в Гори, занятый российскими войсками. Многие другие священнослужители получили пропуска, которые позволяли им попасть на оккупированные территории. Контакты, установленные в этот период между Русской и Грузинской церквями, удалось сохранить и даже упрочить в послевоенный период, когда дипломатические отношения оказались прерваны.

Патриархат в первую очередь стремился воспрепятствовать переходу Южной Осетии и Абхазии в юрисдикцию Московской патриархии после того, как 26 августа 2008 года независимость обеих территорий была признана правительством Российской Федерации. Вторая цель состояла в том, чтобы обеспечить присутствие грузинских священников в приходах, расположенных в этих регионах, тогда как Московский патриархат выступал за то, чтобы для пастырского удовлетворения нужд верующих были отправлены российские священники [43]. После 2008-го несколько грузинских священников, которые продолжали служить в приходах, расположенных на абхазской территории, были высланы. Приходы Абхазии, таким образом, де-факто оказались под окормлением Русской православной церкви, священников даже рукополагал епископ Майкопский и Адыгейский. В результате оказались не удовлетворены стремления абхазского духовенства, которое с 1993 года вдохновлялось идеей получить собственную автономию, и это стремление абхазских священников пользовалось поддержкой местного политического руководства [44]. Данная ситуация ничем не отличается от той, что имеет место в Южной Осетии, где уже не может служить ни один грузинский священник, а архиепископ Владикавказский и Ставропольский осуществляет свои полномочия над приходами, не ушедшими в схизму. Несмотря на фактическое положение дел, РПЦ не ставит под вопрос «каноническую территорию» ГПЦ из опасений [45], что это может привести к признанию других церквей, которые считаются неканоническими [46].

Контакты между РПЦ и ГПЦ становятся регулярными и выявляют символические, а также человеческие ресурсы, которыми рас-

полагают обе церкви. Одновременно Илия II выступает с публичной критикой политики правительства Саакашвили, указывая на его вину в развязывании войны августа 2008 года [47].

В результате деятельности ГПЦ, направленной на укрепление роли православия и осуществляемой в сотрудничестве с Россией, усиливается внутриполитическая поляризация и политизация фигуры католикоса-патриарха. Еще одним последствием является легитимация на политической сцене сближения с Москвой, за которое выступают некоторые фигуры оппозиции. Бывший премьер-министр Зураб Ногаидели или Нино Бурджанадзе встречаются с представителями российских властей; одновременно расширяются контакты между представителями гражданского общества, среди которых присутствуют светские и церковные лица разного толка, но которых при этом объединяет общее неприятие Саакашвили.

Подобная новая тенденция оказывается на руку некоторым группам внутри грузинской диаспоры в России — возможно, не без поддержки российских спецслужб. Православие становится ресурсом, которым пользуются различные силы, желающие восстановить отношения между двумя странами, будь то по политическим или культурным причинам или просто для продвижения своих экономических интересов.

Правительство Саакашвили, в конце концов, пришло ко все более открытому отождествлению ГПЦ с оппозицией, а их вкупе — с агентами влияния России [48], таким образом лишив себя возможности разобраться с причинами падения собственной популярности. Отсутствие поддержки правительства Саакашвили со стороны большинства грузин, которое привело к электоральной неудачи его движения на выборах в законодательные органы в 2012-м, было истолковано его сторонниками в Грузии и за ее пределами как результат влияния России, которая действует через своих ставленников в Грузии, и ростом антидемократической и антизападной идеологии.

На самом деле вовсе не принадлежность к этнонационалистической и обскурантистской идеологии побудила грузинских граждан голосовать против политики Саакашвили. Совсем наоборот: неприятие его политики, вызывающей рост неравенства и неспособной остановить обнищание населения, поставили ГПЦ в центр политической игры. Православие было в самом сердце популистских настроений в том смысле, что оно позволило сплотиться всем тем, кто осуждал политику, которую граждане считали контрпродуктивной, элитистской или навязанной извне.

Победа «Грузинской мечты» в октябре 2012 года ознаменовала собой новую политическую конфигурацию, и сейчас отношения между правительством и Грузинской православной церковью вновь находятся в процессе перестройки. Пока еще слишком рано говорить о том, приведет ли это к признанию права ГПЦ на контроль в публичной сфере, или, наоборот, к уменьшению ее общественной роли и возвращению священников в церкви. Антигейская демонстрация 17 мая — наглядное свидетельство этой неопределенности: следует ли интерпретировать ее как укрепление позиций религиозных экстремистов, жаждущих реванша и способных в изменившихся обстоятельствах навязать собственные законы? Или стоит вместо этого обратить внимание на слова председателя парламента Давида Усупашвили, который осудил Илию II за подстрекательство тысяч участников антигейской демонстрации и публично настаивал на том, что позиция ГПЦ и ее иерархов по светским вопросам вполне может быть объектом критики [49]? Оправдана ли тревога по поводу нового всплеска нетерпимости по

отношению к религиозным меньшинствам? Грядущие изменения будут зависеть от взаимоотношений политических сил, результатов президентских выборов, которые должны состояться 27 октября 2013 года, а также от того, кто станет преемником Илии II на посту патриарха. Этому человеку предстоит возглавить укрепившуюся церковь, на которую возлагаются огромные надежды, но которая одновременно более чем когда-либо подвергается критике. Она движима стремлением воплотить в себе единство нации, но постоянно сталкивается с многообразием общества. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] პატრიარქი სექსუალური უმცირესობების მხარდამჭერი აქციის გაუქმებისკენ მოუწოდებს, (Патриарх поддерживает акцию против сексуальных меньшинств). 2013. 16 мая (http://www.civil.ge/geo/article.php?id=26889&search).

[2] საქართველოს მოქალაქეების განცხადება 2013 წლის 17 მაისის მოვლენებზე, (Декларация грузинских граждан о событиях 17 мая 2013) (http://www.sazogadoeba.com).

[3] Дело прекращено 1 августа 2013 года.

[4] Об этом, в частности, свидетельствует принятый в России закон о запрете пропаганды гомосексуализма среди несовершеннолетних и участившиеся акты насилия.

[5] *Martin-Hisard B.* Christianisme et Eglise dans le monde géorgien // Histoire du Christianisme des origines à nos jours / J.M. Mayeur, C. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (eds). T. IV. Evêques, moines et empereurs (610—1054). Desclée, 1993.

[6] Кючук-кайнарджинский мирный договор был подписан 10 июля 1774 года между Российской империей и Высокой Портой.

[7] Католикос-патриарх Антон II был низложен и депортирован в Россию. Число епархий было сокращено с 30 до 5. О политических и административных соображениях, которые привели к ликвидации автокефальной церкви, см.: *Рыбаков А.* В «области Кесаря»: Проблема статуса и структуры грузинской православной церкви после автокефалии (первая половина века) // Ab Imperio. 2010. № 3.

[8] Синод грузинской церкви заседал с 8 по 17 сентября 1917 года и установил правила жизни церкви, а также провозгласил ее главой патриарха-католикоса Кириона II. Конституция независимой республики 1921 года провозгласила отделение церкви от государства.

[9] Автокефалия признана Вселенским патриархатом в Константинополе 4 марта 1990 года.

[10] Католикос-патриарх Амвросий занял открыто антисоветскую позицию и в марте 1922 года направил телеграмму участникам Генуэзской конференции, требуя, чтобы «цивилизованный мир» взял под защиту народ и церковь Грузии, «которая в течение веков составляет главный фактор величия и могущества национального грузинского государства». Цит. по: *Peters C. J.* The Georgian Orthodox Church // Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century. Christianity Under Press / P. Ramet (ed.). Vol. 1. Durham; London: Duke Univ. Press, 1988.

[11] На момент интронизации Илии II у грузинской церкви было 7 епископов, 15 епархий, 34 церкви (зарегистрированные) и 4 монастыря (незарегистрированные).

[12] Давит Ахмешенебели, победитель сельджуков в битве при Дидгори в 1121 году, основал государство, простиравшееся от Черного до Каспийского моря и от Кавказа до Арарата. См.: Впервые президент Грузии даст духовную клятву. 2004. 24 янв. (http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/49681/); Церемония инаугурации нового президента Грузии, возможно, будет проведена в монастырском комплексе Гелати 2004. 9 янв. (http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/48902/).

[13] Эта концепция опирается на житийное повествовании о святой Нино, просветительнице Грузии, написанное в XII веке.

[14] *Andronikashvili Z., Maisuradze G.* Secularization and its Vicissitudes in Georgia // Identity Studies. 2010. Vol. 2.

[15] Sakartvelos mosaxleobis 2002 c’lis p’irveli erovnuli saqoveltao aγc’eris šegedebi. T. 1. Тбилиси, 2003. Эти цифры надо воспринимать с оговорками и учитывать возможность искажений, например,

разницу между лицами, назвавшими себя армянами, и числом прихожан ААЦ трудно объяснить.

16 *Sanikidze G., Walker E. W.* Islam and Islamic Practices in Georgia // Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies. Working Paper Series. Univ. of California, Berkeley. 2004. Automne.

17 См., например: *Serrano S.* La construction en Géorgie d'une laïcité postsoviétique : mise en œuvre, mise en cause et résistance // Revue d'études comparatives Est—Ouest. 2013. Vol. 44. Iss. 01 (mars). P. 77—112.

18 Другие уложения, в том числе Уголовный кодекс, принятый 1 июня 2001 года, также должны обеспечивать эти свободы. Ст. 142 осуждает нарушение принципа равенства, ст. 155 осуждает преследования по религиозным мотивам, статья 166 — препятствование осуществлению религиозных обрядов, ст. 252 — создание религиозных организаций или управление их деятельностью, если она сопровождается насилием в отношении третьих лиц. Все эти статьи предусматривают наказание в виде штрафа или лишения свободы на срок до трех лет.

19 См.: http://www.patriarchate.ge/?action=kons_shet. Текст с указателем размещен на сайте парламента в разделе «Международные акты» на груз. яз: www.parliament.ge/files/international-acts/.../1697-Is-22-10-2002.doc

20 В то же время в советскую эпоху отсутствие законного статуса оправдывало запрет на открытие новых церквей или возвращение конфискованных.

21 Этот пункт фигурировал уже в соглашении между Министерством юстиции и церковью, подписанном 20 апреля 2001 года.

22 *Corley F.* Georgia: Mixed Reaction to Orthodox-State Concordat // Keston News Service. 2002. 15 oct.

23 Конституционное соглашение отражает положения закона от 17 февраля 1994 года «Освобождение Патриархата Грузии от взносов в бюджет». Статью 1509 Гражданского кодекса Грузии «Процедуры регистрации религиозных организаций» с изменениями, внесенными 5 июля 2011 года, см. на сайте парламента.

24 Статью 1509 Гражданского кодекса Грузии о «процедуре регистрации религиозных организаций» с изменениями, внесенными 5 июля 2011 года, см. на сайте парламента: http://www.parliament.ge/index.php?lang_id=GEO&sec_id=69&kan_det=det&kan_id=4870, con

25 Закон об образовании от 8 апреля 2005 года запрещает демонстрацию религиозных символов в государственных школах, за исключением тех случаев, когда это делается в образовательных целях, и запрещает «индоктринацию» (обучение и проповедь той или иной религии), «прозелитизм» (попытки обращения в веру, представляющие ту или иную религию как истинную), принудительную ассимиляцию и преподавание религии в государственных школах во время школьных занятий.

26 Процедуры доложены 23 февраля 2011 года в Совете по делам религий и в Совете интеграции при омбудсмене Грузии. Сайт центра *Tolerantoba*: http://www.tolerantoba.ge/index.php?id=1281619803&sub_id=1317738526. См. приказ № 187 Департамента исполнения наказаний, пробации и юридической помощи заключенным 30 декабря 2010 года.

27 http://www.patriarchate.ge/?action=kons_shet

28 Источники: для 2005—2006 годов и предварительную оценку 2007 года см.: Compendium // http://www.culturalpolicies.net/web/georgia.php?aid=5310&cid=1180&lid=en&curl=533; 2008 State Budget Approved // Civil Georgia. 2007. Dec. 28 (http://www.civil.ge/eng/article.php?id=16708); Revised 2009 Budget Submitted to Parliament // Civil Georgia. 2008. Nov. 19 (http://www.civil.ge/eng/article.php?id=19988); 2010 State Budget Approved // Civil Georgia. 2009. Dec. 4 (http://www.civil.ge/eng/article.php?id=21751); Parliament Approves 2011 State Budget // Civil Georgia. 2010. Dec. 17 (http://www.civil.ge/eng/article.php?id=22972); 2012 State Budget Approved // Civil Georgia. 2011. Dec. 9 (http://www.civil.ge/eng/article.php?id=24250); Parliament Confirms 2013 State Budget. 2012. Dec. 12 (http://www.civil.ge/eng/article.php?id=25574).

29 См. сайт Министерства наказаний и юридической помощи: http://www.dep.gov.ge/8a.php?lang=1&id=27, по состоянию на 10 августа 2009 года. Еще один меморандум был подписан 12 мая 2010 года патриархией и прокуратурой (доступен на английском, но не на грузинском языке): http://www.justice.gov.ge/index.php?lang_id=ENG&sec_id=106&info_id=2088, по состоянию на 12 сентября 2011 года.

30 Там же.

31 Ramdenime arasamtavrobo da p'olit'ik'uri p'art'iis akhalgazruli modzraobebi memorandums gaapormeben // Interpess News. 2 juin 2010 (http://new.interpressnews.ge/ge/politika/136349-ramdenime-arasamthavrobo-da-politikuri-partiis-

akhalgazruli-modzraobebi-memorandums-gaaformeben.html).

[32] ბაგრატოვანთა ორი შტო ჯვარს იწერს // Рустави 2. 2009. 8 февр. (http://www.rustavi2.com/news/news_textg.php?id_news=30128&ct=0&im=main&ddd=&ddd2=&month=4&year=2013&srch_w=&srch=0&wth=0&rec_start=0&rec_start_nav=0&ddd2=16-03-13&month=4&year=2013).

[33] Patriarch of Georgian Orthodox Church Calls for Calm // Civil Georgia. 2007. Nov. 7 (http://www.civil.ge/eng/article.php?id=16217&search=).

[34] Патриарх Илия II встретился с председателем парламента Нино Бурджанадзе 9 ноября 2007 года. В марте 2008-го он принял Гиорги Хаиндрава Джонди Багатурия (Грузинская армия), Эка Беселия (Движение за единую Грузию), Коба Давиташвили (Народная партия) и Пикрия Чихрадзе (Новые правые), а также 29 апреля 2009 года неформального лидера движения Уцноби, и т. д.

[35] სამების ეზოში ათასობით ადამიანია შეკრებილი, samebis ezoshi atasobit adamiania shek'rebili, (Тысячи людей собрались во дворе Троицкой церкви) // Civil Georgia. 2009. May 26 (http://www.civil.ge/geo/article.php?id=21220&search=); გიორგი გაჩეჩილაძემ მანიფესტაციის დაწყებამდე განაცხადა, რომ პატრიარქი "დაგვანახებს გზას მომავლისკენ" იმ პირობებში, როცა"ჩვენ არ გვყავს ხელისუფლება" // http://www.civil.ge/geo/article.php?id=21216&search

[36] Church Leader: Give Up Categorical Thinking // Civil Georgia. 2009. May 26 (http://www.civil.ge/eng/article.php?id=20996&search=).

[37] ილია მეორე - დიდი საქმეები ქუჩაში არ უნდა წყდებოდეს // Interpress News. 2011. 29 мая (http://www.interpressnews.ge/ge/politika/170115-ilia-meore-didi-saqmeebi-quchashi-ar-unda-tsydebodes.html).

[38] Например, митрополит Урбниси и Руиси Иов принял участие в собрании партии «Грузинская мечта» 1 июля 2012 в Мцхета (http://www.civil.ge/eng/article.php?id=24973).

[39] Проповедь Спиридона выложена в *YouTube:* http://www.youtube.com/watch?v=xxZUryMoQ2E, дата посещения сайта 6 октября 2012 года.

[40] Hate Speech in Georgian Press: Third Quarterly Report Released by Internews Georgia. 2012. May 18 (http://www.media.ge/en/portal/articles/47240/).

[41] Saakashvili Hails Church's "Diplomatic Mission" // Civil Georgia, 12.12. 2008, (http://www.civil.ge/eng/article.php?id=20125).

[42] http://www.youtube.com/watch?v=6kbJ9jXcGPI&feature=related; http://www.patriarchate.ge/?action=news_show&mode=news&id=334, http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/140666/?print=true

[43] http://www.vesti.ru/doc.html?id=221973

[44] *Kimitaka M.* Inter-Orthodox Relations and Transborder Nationalities in and Around Unrecognised Abkhazia and Transnitria // Religion, State and Society. Vol. 37. No 3, September 2009. P. 239—262.

[45] Если бы РПЦ отказалась признавать каноническую территорию Грузинской православной Церкви (оспаривая ее юрисдикцию над Абхазскими и юго-осетинскими приходами), подобный прецедент мог бы быть использован, например, в качестве аргумента в пользу признания Киевского патриархата).

[46] Едва ли можно считать случайностью, что Кирилл для того, чтобы подтвердить юрисдикцию ГПЦ над абхазскими и югоосетинскими приходами, выбрал встречу в Киеве в июле 2011 года по случаю 1023-летия Крещения Руси.

[47] См., например, выступление на встрече с учителями 17 октября 2009 года. «Когда корабль в море, руководитель, капитан должен знать, где находятся рифы, чтобы не столкнуться с ними. Мы встречались и встречаемся с такими рифами, стенами и бьемся о них головами, в то время когда их можно обойти и не разбить головы». См.: Илия II считает, что августовского кризиса на Кавказе 2008 года можно было избежать. 2009. 16 окт. (http://www.interfax-religion.ru/print.php?act=news&id=32522).

[48] См. интервью Вано Мерабишвили газете «Коммерсантъ»: Глава МВД Грузии: война пока не закончена // Коммерсантъ. 2010. 7 апр. (http://www.kommersant.ru/doc.aspx?DocsID=1350011&NodesID=5).

[49] http://www.civil.ge/geo/article.php?id=26923

Белорусская православная церковь в тени государства

Православная церковь в Беларуси пытается одновременно выступать на стороне государства и отстаивать свои ценности. Последнее может быть эффективным только при условии участия в общественном диалоге | **НАТАЛЬЯ ВАСИЛЕВИЧ**

Белорусская православная церковь (БПЦ) канонически входит в состав Русской православной церкви; она административно связана с РПЦ и зависит от характерных для последней культурных и экклесиологических образцов. Белорусский Экзархат — название, более точно определяющее статус и степень автономности БПЦ, чьи специфические черты обусловлены исторической поликонфессиональностью белорусского общества и особенностями существующего в Беларуси политического режима.

По Уставу РПЦ [1], Республика Беларусь является канонической территорией Русской православной церкви и юрисдикция РПЦ распространяется на «проживающих здесь верующих православного исповедания». Количество этих верующих установить непросто, поскольку ни церковь, ни государство не ведут статистики, оперируя приблизительными или вовсе не имеющими ничего общего с реальностью данными.

В анкету переписи населения, проходившей в 2009 году, не был включен вопрос о религиозной принадлежности. Уполномоченный по делам религий и национальностей Леонид Гуляко объяснял этот факт буквой закона [2]: «никто не обязан сообщать о своем отношении к религии» [3]. Однако в том, что касается национальности, государство проявило меньшую деликатность: хотя закон «О национальных меньшинствах в Республике Беларусь» [4] и содержит аналогичное положение, вопрос о национальной принадлежности в переписи все же присутствовал, а значит, отсутствие вопроса о религиозной принадлежности объясняется иными причинами.

Поскольку нет данных, основанных на переписи, государственные чиновники, регулирующие конфессиональную сферу, утверждают, что «аппарат Уполномоченного не дает официальной статистики конфессионального состава населения страны», уточняя при этом, что «основным источником информации о конфессиональном составе страны становятся социологические исследования» [5]. По данным таких исследований, верующие составляют 50 проц. населения, из них к православным себя относят 80 проц., к католикам —14 проц., к протестантам — 2 проц., и 4 проц. приходится на другие религии [6], что в пересчете по отношению ко всему населению

Беларуси (приблизительно 10 млн жителей) дает более скромные результаты: 40 проц. православных, 8 проц. католиков и 1 проц. протестантов (более подробные данные о числе верующих см. в подверстке на с. 83).

Конфессии перед законом: равные и более равные

Конституция Республики Беларусь предусматривает право «самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом» [7]. Однако в принятой в 2002 году новой редакции закона «О свободе совести и религиозных организациях», которая развивает и детализирует данную конституционную норму, одновременно вводятся существенные ограничения, противоречащие международным стандартам в области свободы совести; эти ограничения затрагивают и православное большинство.

Во-первых, закон требует обязательной регистрации религиозных организаций [8], без которой любая религиозная деятельность является незаконной. Более того, Уголовным кодексом предусмотрена ответственность за организацию или участие в деятельности незарегистрированных организаций, в том числе религиозных [9]. Хотя данная норма практически не используется для возбуждения уголовных дел, прокуратура регулярно выносит предупреждения [10]. В связи с незарегистрированной деятельностью есть случаи преследования и православных организаций, например, в 2006-м они коснулись группы православных верующих из Гомеля [11], принадлежащих к братству, входящему в состав Преображенского содружества малых православных братств [12], которые проводили собрания на дому. По закону братства могут быть основаны только религиозным объединением (то есть епархией), а не гражданами, таким образом, любая деятельность подобных братств без регистрации незаконна, но при этом самостоятельно зарегистрироваться они не могут. Многие приходские молодежные братства, даже имея благословение архиерея на свою деятельность, предпочитают избегать лишних хлопот и действуют без государственной регистрации, тем более что не видят в ней преимуществ. Обычно такая деятельность православных молодежных братств хотя и является незаконной и даже подпадает под уголовную ответственность, тем не менее не привлекает внимания соответствующих органов [13].

Проблема с регистрацией касается и автономных православных общин, не входящих в состав формально признанного религиозного объединения, например в Белорусскую православную церковь, которая подчиняется Московскому патриархату; автономные общины не могут добиться государственной регистрации [14], не могут они также и создать религиозное объединение, альтернативное БПЦ (МП).

Во-вторых, сами общины — автономные либо входящие в состав религиозного объединения — ограничены в правах, в частности не могут учреждать средства массовой информации [15], создавать учебные заведения [16], приглашать иностранных священнослужителей для религиозной деятельности [17]. Этим правом обладают только религиозные объединения [18].

Иностранные граждане, даже те, кто постоянно проживает на территории Беларуси, не имеют права учреждать религиозные организации [19]. Религиозное образование для иностранцев регулируется специальным положением [20]. Действует также специальное положение и о порядке приглашения иностранных граждан в Республику Беларусь для занятия религиозной деятельностью: об

иностранцах может ходатайствовать только религиозное объединение (общины этого права лишены), разрешение выдается на период сроком до одного года, но в выдаче такого разрешения может быть отказано, и даже при его наличии религиозная деятельность иностранцев жестко контролируется и ограничивается.

БПЦ приглашает иностранных преподавателей и специалистов, а также обучает иностранных студентов в духовных учебных заведениях, но для нее вопрос об иностранных священнослужителях не слишком важен, несмотря на дополнительные, порой обременительные, бюрократические процедуры, — в отличие от католиков, поскольку значительная часть (158 из 450) римско-католических священнослужителей — это граждане Польши [21], которых нередко лишают права осуществлять служение [22].

Ограничения касаются и религиозной деятельности вне культовых зданий (например, протестанты получают административные взыскания за проведение богослужений в частных домах [23]), а также строительства самих культовых зданий [24]. Санкцию на строительство новых церковных зданий религиозные организации должны получать у государственных властей, которые нередко без видимых причин отказывают в предоставлении земельных участков для данной цели [25]. Проблемы такого рода часто возникают у протестантских общин. В качестве примера приведем случай с церковью «Новая жизнь» (религиозная община, входящая в Религиозное объединение общин христиан Полного Евангелия). С 1992-го по 2000 год она регулярно проводила богослужения в арендованном актовом зале Дворца культуры Минского тракторного завода. В 1999-м был принят Декрет Президента № 36 «О некоторых мерах по предупреждению чрезвычайных происшествий при проведении массовых мероприятий» от 9 сентября 1999 года, в соответствии с которым вводился разрешительный порядок проведения спортивных, культурных, религиозных и других массовых мероприятий, проходивших в не предназначенных для этих целей местах или под открытым небом. Были также внесены изменения в законодательство о массовых мероприятиях, в Кодекс об административных правонарушениях, в закон «О свободе совести и религиозных организациях», в соответствии с которыми на проведение религиозных мероприятий в арендуемых помещениях, в квартирах и домах, прочих помещениях и местах некультового характера необходимо получать разрешение местных исполнительных органов. В результате в 2000-м общине отказали в продлении договора аренды, а на проведение собраний в других местах власти разрешения не давали. Попытки решить ситуацию другими способами, в частности приобрести земельный участок для строительства культового здания, привели лишь к нескончаемым тяжбам с государством, которые продолжаются по сей день [26].

“Значительная часть **римско-католических священнослужителей** в Беларуси — это граждане Польши, которых нередко лишают права осуществлять служение”.

Белорусская православная церковь тоже испытывает явный недостаток в церковных зданиях, вопреки утверждениям уполномоченного по делам религий, что обеспеченность культовыми зданиями в БПЦ достигает 92 проц. [27]. В некоторых областях 30—40 проц. новых храмов строится без предварительного согласования, однако задним

Статистика: сколько в Беларуси православных?

Данные государственных аналитических центров, в зависимости от избираемой ими методологии, могут значительно различаться. Так, недавний опрос президентского информационно-аналитического центра показал следующие значения: 93,5 проц. населения относит себя к определенной конфессии, среди них 81 проц. — к православной (в пересчете на все население — 75,7 проц.), 10,5 проц. (8,9 проц.) — к католической и 2 проц.(1,87 проц.) — к иным, при этом только 11,5 проц. от всех респондентов «ведут себя активно в религиозном плане» (Общественное мнение о ситуации в национальной сфере // Информационно-аналитический центр при Администрации Президента Республики Беларусь (http://iac.gov.by/ru/sociology/research/Obschestvennoe-mnenie-o--situatsii-v-natsionalnoj-sfere_i_0000000214.html).

Для того чтобы установить количество активных верующих, которых также называют «истинно верующими», Институт социологии Академии наук в 2011 году провел исследование (http://news.tut.by/society/279195.html), в результате которого выяснилось, что «истинно верующих» в Беларуси 20 проц., среди них православных — 57,3 проц., католиков — 34,5 проц., а протестантов — 3,1 проц.; в пересчете на всё население — 14,3 проц., 8,6 проц. и 0,7 проц. соответственно. Низкие показатели религиозной активности подтверждаются и внешними источниками: по исследованию *Gallup*, Беларусь входит в число одиннадцати стран, в которых религия играет наименьшую роль в повседневной жизни граждан (*Crabtree S., Pelham B.* What Alabamians and Iranians Have in Common // http://www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx).

По результатам опроса Независимого института социально-экономических и политических исследований (НИСЭПИ), в 2010-м православные составляли 78,8 проц., католики 11,1 проц., а протестанты 0,7 проц. от всего населения Беларуси (Религиозность и мораль беларусов // Исследование НИСЭПИ. 2010. 01 сент. (http://www.iiseps.org/analitica/143). Приведенные цифры в целом соответствуют данным прогосударственного аналитического центра; у этих двух институтов в значительной мере совпадают и оценки религиозной активности. Кроме того, социологи обращают внимание на то, что православные существенно уступают в культовой активности католикам и протестантам: среди православных посещают храм от нескольких раз в месяц до нескольких раз в неделю 22,2 проц. верующих. В то время как для католиков и протестантов этот показатель соответственно составляет 55 проц. и 90,9 проц., то есть в пересчете на все население активные верующие — это 17,5 проц. православных, 6 проц. католиков, 0,64 проц. протестантов, что в целом соответствует результатам по исследованию «истинно верующих».

О размере конфессий можно судить и по числу зарегистрированных общин, что является официальной информацией. В общей структуре религиозных общин, по данным на 2012 год, Белорусская православная церковь, имеющая 1567 приходов, составляет 48 проц., римско-католическая с 479 приходами — 14,9 проц., а протестанты, в совокупности имеющие порядка 953 приходов, — около 30 проц. (процентный подсчет приведен по данным Аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей. Приложение 2 «Количество религиозных общин в Республике Беларусь по состоянию на 1 января 2012 г.». Официальный сайт Уполномоченного по делам религий и национальностей: http://www.belarus21.by/dfiles/000379_521010_Prilozhenie_2_religioznye_obschiny_2012.xls). Таким образом, по данному параметру православное большинство выглядит не столь убедительно. В Минске, где проживает более 2 млн жителей, численное преимущество православных общин еще менее значительно: БПЦ принадлежит 26 проц. религиозных общин, РКЦ — 14 проц., 3 проц. общин принадлежат греко-католической церкви, а протестантские общины составляют 43 проц., с преобладанием пятидесятников и баптистов (Официальный сайт Уполномоченного по делам религий и национальностей: http://www.belarus21.by/dfiles/000379_521010_Prilozhenie_2_religioznye_obschiny_2012.xls).

числом строительство все же согласовывают. Власти недовольны таким положением дел [28], но не решаются разрушать или изымать незаконные здания у православных, как это делается в случае с протестантскими общинами, дабы не создавать открытого конфликта с БПЦ, которую государство позиционирует в качестве «особой» конфессии (см. ниже).

После взрыва в метро 11 апреля 2011 года, а также после «молчаливых» протестов [29], правоохранительные органы стали более жестко контролировать проведение массовых религиозных праздников [30]: на входе в храмы стоят милиционеры с металлоискателями, проверяющие содержимое корзинок с крашеными яйцами, неподалеку от храмов неизменно дежурят автозаки, пропускной режим организован в местах паломничеств или массовых религиозных мероприятий.

Наряду с вопросами свободы совести, Конституция Республики Беларусь предусматривает, что «религии и вероисповедания равны перед законом», а «взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» [31]. Закон «О свободе совести и религиозных организациях» конкретизирует эту последнюю формулировку следующим образом: в преамбуле за православной церковью признается «определяющ[ая] рол[ь]... в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа», за католической — «духовн[ая], культурн[ая] и историческ[ая] рол[ь] ... на территории Беларуси», а за евангелическо-лютеранской церковью, иудаизмом и исламом — «неотделимость... от общей истории народа Беларуси». Эта риторика, выстраивающая иерархию «народ—территория—история», подразумевает — хотя и не провозглашает в явном виде — главенствующую роль православной церкви.

Закон гласит, что «государство может строить свои взаимоотношения с религиозными объединениями путем заключения с ними соглашений в соответствии с гражданским законодательством Республики Беларусь» [32]. На этом основании между Республикой Беларусь (в лице Совета министров) и республиканским религиозным объединением «Белорусская Православная Церковь» в 2003 году было заключено рамочное соглашение о сотрудничестве, по существу представляющее собой декларацию о намерениях [33].

В 1998-м во время визита в Беларусь госсекретаря Ватикана кардинала Торчизио Бертоне президент Александр Лукашенко сделал ряд сенсационных заявлений: он пригласил папу римского посетить Беларусь и пообещал скорое заключение конкордата между Беларусью и Ватиканом, который должен был стать аналогом соглашения с БПЦ [34]. Тема конкордата обсуждается и сегодня, однако, хотя данный документ якобы был разработан еще в 2009-м и готов к подписанию, до сих пор он существует только в проекте, содержание которого неизвестно [35].

Характер соглашения с БПЦ можно понять по приоритетным направлениями сотрудничества, которые определяются в документе: «общественная нравственность, воспитание и образование, культура и творческая деятельность, охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, здравоохранение, социальное обеспечение, милосердие, благотворительность, поддержка института семьи, материнства и детства, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы, воспитательная, социальная и психологическая работа с военнослужащими, охрана окружающей среды» [36]. Сотрудничество же по этим направлениям заключается в принятии совместных программ с отраслевыми министерствами и ведомствами [37].

В качестве примера рассмотрим, что представляет собой основанное на соглашении

между государством и БПЦ сотрудничество с органами пограничной службы [38]: за десять лет вдоль всей границы Республики Беларусь было проведено три крестных хода (в 2008-м, 2009-м, 2012 году); 22 июня, в день начала Великой Отечественной войны, проводятся военно-патриотические спортивные слеты православной молодежи; воздвигнуто три храма на территории пограничных отрядов и групп. «Все это время пограничная служба находится под защитой Архистратига Михаила, — говорится на официальном сайте Государственного пограничного комитета Республики Беларусь в десятую годовщину подписания соглашения, — а Белорусская Православная Церковь помогает укреплять моральный дух пограничников, переживать трудности, способствует укреплению их нравственных начал» [39]. Церковь сотрудничает и с другими силовыми структурами: с МВД и с вооруженными силами (действует четыре полковых храма, священнослужители присутствуют при принятии присяги [40]; однако в Беларуси не существует института военных капелланов).

Что же касается заключенных, то здесь сотрудничество затруднено [41]. Согласно закону «О свободе совести», лица, находящиеся в местах предварительного заключения и отбывания наказания, имеют право на то, чтобы по их просьбе проводились религиозные обряды, ритуалы и церемонии, а также могут иметь, получать и пользоваться религиозной литературой и предметами культа. Однако в случае административного ареста посещения священнослужителей вообще не предусматриваются [42]; а для тех, кто находится в СИЗО и ИВС, правила внутреннего распорядка гласят, что «допускается приглашение» священнослужителей, но только «с разрешения органа, ведущего уголовный процесс» [43]. Соответствующего разрешения чаще всего не дают (в том числе если речь идет и о православных священниках [44]).

БПЦ сотрудничает и с Белорусской национальной телерадиокомпанией [45]. На белорусском телевидении выходят еженедельные программы «Існасць» (в переводе на русский «Сущность»), «Таямніца душы» («Тайна души»), «Благовест», транслируются рождественские и пасхальные богослужения, по двунадесятым и великим праздникам непременно передается «Слово Митрополита Филарета», а по телеканалу ОНТ (Общенациональное телевидение) каждое воскресенье выходит пятнадцатиминутная передача «Воскресная проповедь». Однако эти передачи идут не в самое лучшее время — в ранние утренние часы по субботам и воскресеньям. Обе сотрудничающие стороны особенно гордятся тем, что передачи не прерываются рекламой, но это, скорее, свидетельствует о том, насколько сами программы и эфирное время, на которое они приходятся, не пользуются спросом у рекламодателей.

Были и попытки создания «православного радио» [46], но они не увенчались успехом: такое радио появилось лишь в интернете [47], однако вместо религиозного вещания здесь транслируется обычная поп-музыка, которая прерывается заставками «Голос православной Беларуси — Радио София» и ей подобными [48].

Государство оказывает Белорусской православной церкви и финансовую поддержку, хотя в основном приходы БПЦ живут за счет

> “Риторика, выстраивающая иерархию «народ—территория—история», подразумевает—хотя и не провозглашает в явном виде — **главенствующую роль** православной церкви”.

индивидуальных пожертвований, помощи со стороны бизнеса, иностранных проектов (главным образом, экуменического характера — сотрудничество с иностранными приходами и фондами отдельных общин и участие в проектах, которые координирует миссия «Христианское социальное служение» [49]), а также за счет хозяйственной (с экономической точки зрения «серой») деятельности самих приходов. Наибольшего масштаба достигает деятельность известного во всей православной Европе Свято-Елизаветинского монастыря, аналога российского «Софрино», с обширным международным рынком сбыта и сотнями рабочих мест. Государственное финансирование касается отдельных храмов, например Дома милосердия или храма-памятника в честь Всех святых в Минске. В 2011-м на реконструкцию Жировичского монастыря с комплексом Минских духовных школ и строительство духовно-просветительского центра в Минске было выделено около 1 млн евро [50]; в 2012 году на эти же цели была выделена примерно такая же сумма [51]. Кроме того, религиозные организации, в их числе и православная церковь, освобождены от уплаты налогов на землю, недвижимость и имеют ряд других налоговых льгот [52]. В случае же если православные религиозные организации допускают злоупотребления, например торгуют изделиями из драгоценных металлов, власти ограничиваются разъяснительной работой [53].

Государство предоставляет БПЦ все эти мнимые и реальные привилегии, поскольку, по словам президента Лукашенко, «мы никогда не отделяли себя от Церкви, ведь государство и Церковь решают одну и ту же задачу... Мы... по сути, выбрали ее главным идеологом белорусской государственности» [54]; «в свою очередь и государство вправе рассчитывать на содействие со стороны представителей духовенства» [55]. Фактически в Беларуси сложилась патерналистская схема церковно-государственных отношений, где центральную роль играет именно государство, которое ожидает, что православная церковь будет поддерживать проводимую им политику. Пока та молчит или «подыгрывает» режиму, власти ее привечают, когда же она пытается высказывать мнение, противоречащее политике «белорусской государственности», «главным идеологом» которой она якобы является, государство ее попросту игнорирует.

Закон человеческий и Закон Божий: школа и церковь

Особый интерес вызывает сотрудничество между Белорусской православной церковью и Министерством образования, испугавшее многих сторонников светского образования, в том числе и среди государственных чиновников высокого ранга. В 2006 году огромный резонанс вызвала статья заместителя главы администрации президента Анатолия Рубинова, который высказал озабоченность «излишн[ей] активность[ю] церкви, стремление[м] проникнуть в среднее и высшее образование» [56]. По словам самих представителей БПЦ, вводить какие бы то ни было уроки религии в школе не планировалось, а речь шла лишь о «духовно-нравственном воспитании». Об этом прямо заявил разработчик соглашений со стороны православной церкви, юрист Андрей Алешко: «Законодательство не позволяет вводить в школе какие-либо религиозные предметы, каким является Закон Божий. Мы говорим лишь только о предметах по духовно-нравственному воспитанию. При этом законы об образовании и о свободе совести четко определяют условия такого образования: полная добровольность и письменное согласие родителей, внеучебное время» [57].

Первая программа сотрудничества между БПЦ и минобразования, разработанная на 2004—2006 годы, предусматривала «изучение возможности открытия в городе Минске пра-

вославной гимназии» [58], однако спустя более десяти лет после принятия программы подобная гимназия так и не появилась. А в вузах не был введен курс по выбору по основам теологии [59]. Что касается «изучения вопроса о возможности открытия кафедр теологии в высших учебных заведениях Республики Беларусь» [60], то оно было осуществлено довольно оригинальным способом. В 2004 году был закрыт Европейский гуманитарный университет (ЕГУ), где находился уникальный для Беларуси богословский факультет, ректором которого был глава БПЦ митрополит Филарет. Правда, в отличие от других факультетов ЕГУ, которые просто прекратили свое существование на территории Беларуси [61], богословский факультет был без изменения включен в состав Белорусского государственного университета, получив название Института теологии [62]. Таким образом, перед министерством образования встала задача, как вписать в рамки существующей системы образования богословскую дисциплину. До 2008-го продолжал действовать стандарт, принятый в 1998 году и ориентированный на негосударственный вуз, который готовил специалистов по квалификации «теолог-религиовед, преподаватель теологии и религиоведения» [63]. Новый стандарт, разработанный в рамках государственной образовательной системы и принятый в 2008-м, предназначен для подготовки специалистов более широкого профиля — «Теолог-религиовед. Преподаватель этики, эстетики и религиоведения» [64]. Подготовка таких специалистов ведется в Институте теологии БГУ, а также в Витебском государственном университете на историческом факультете, однако в последнем нет даже специализированной теологической кафедры [65]. Несмотря на присутствие теологии в высшей школе, в Республике Беларусь не существует соответствующего стандарта для обучения в аспирантуре по данной специальности, нет также и совета по защите диссертаций по теологии [66]; таким образом, в белорусской образовательной и научной системе эта дисциплина имеет маргинальный статус.

Десять лет сотрудничества и совместных программ завершились созданием новых документов, которые, казалось бы, способствуют продолжению взаимодействия и выводят его на новый уровень — но только уровень ниже прежнего. Речь идет о принятии нового Кодекса «Об образовании» [67], а также о последовавшем за ним «Положении о порядке, условиях, содержании и формах взаимодействия учреждений образования с религиозными организациями в вопросах воспитания обучающихся» [68]. Теперь образовательным учреждениям разрешено взаимодействовать только с зарегистрированными религиозными организациями (исключительно во внеучебное время, в рамках плана воспитательной работы и только на основании письменных заявлений учащихся (или их законных представителей), которые входят в состав республиканского религиозного объединения, заключившего соответствующее соглашение о взаимодействии в вопросах воспитания учащихся с министерством образования в рамках соглашения о сотрудничестве религиозной организации с Республикой Беларусь. Тем самым подобное взаимодействие доступно лишь православной церкви, поскольку у католиков нет республиканского

> “Образовательным учреждениям разрешено иметь дело только с зарегистрированными религиозными организациями и только **во внеучебное время**”.

объединения, а крупные протестантские объединения — баптисты, пятидесятники — не могут заключить соответствующее соглашение с государством в силу своей «нетрадиционности»: они не упомянуты в преамбуле закона о религиозных организациях.

Новые нормативные акты сводят к минимуму собственно религиозный компонент в содержании внеучебных мероприятий: бесед, экскурсий, праздников. Вместо этого предлагаются гражданское, нравственное и патриотическое воспитание, профилактика правонарушений и влияния на молодежь «неблагонадежных» религиозных организаций, пропаганда здорового образа жизни и пр. Положение запрещает, помимо прочего, миссионерскую деятельность, сбор пожертвований, распространение материалов религиозного содержания, кроме специально утвержденных, проведение в образовательных учреждениях богослужений, религиозных обрядов, ритуалов, церемоний, размещение в них религиозных символов и культового имущества.

И все же, несмотря на столь узкую сферу взаимодействия между образовательными учреждениями и БПЦ, каких-то результатов удалось добиться. Так, в 2007 году в Бобруйске открылась первая православная гимназия, состоящая из одного класса начальной школы [69] с двумя часами православных предметов в неделю: «Основы православной веры» и «История и культура православия». С 2003-го несколько православных классов начальной школы № 137 в Минске посещают занятия в Доме милосердия [70], где, кроме общеобразовательных предметов, ученикам преподаются «Основы православной культуры», проводятся беседы со священнослужителями и различные религиозные мероприятия [71]. В минской школе № 175 в группе продленного дня для пяти детей проводится православный факультатив, в школе № 159 в одном из классов проводится факультатив по основам православной веры и истории религий [72]. В начальной школе при гимназии № 33 г. Минска священники находящегося рядом прихода раз в неделю преподают факультатив «Основы православной культуры на традициях белорусского народа». Подобные факультативы действуют и в ряде школ (преимущественно в начальных классах) в некоторых регионах Беларуси.

> “Беларусь по присутствию **религии в школе** занимает одно из последних мест в Европе, и клерикализация школам явно не грозит”.

В минской гимназии № 11 существует духовно-образовательный проект «Логос» [73], в рамках которого проводятся различные внеклассные мероприятия, например видеолекторий [74] или паломничества. В некоторых школах Минска и в регионах директора приглашают священнослужителей, чтобы провести беседы с учениками. Интенсивную религиозную деятельность можно наблюдать только в Минском Суворовском училище, где оборудован храм и за каждой ротой закреплен священник [75].

Масштабы сотрудничества пока трудно назвать впечатляющими, похоже, Беларусь по присутствию религии в школе занимает одно из последних мест в Европе, несмотря на огромное количество документов, программ и выступлений на эту тему, и клерикализация школам явно не грозит. Проведенное в 2011 году исследование на тему, как минские школьники и их родители относятся к перспективе преподавания факультативного курса по религии, показало, что жители белорусской столицы воспринимают эту идею довольно скептически и отдают предпочтение курсу неконфессионального характера [76].

Церковь в безуспешных попытках общественного диалога

Описывая положение Белорусской православной церкви в обществе, исследовательница Ольга Бреская констатирует: «Церковь не смогла стать автономным участником публичной жизни за последние десятилетия независимости Беларуси», что, на ее взгляд, объясняется патерналистской политикой государства, а также отсутствием сильных религиозных сообществ внутри Церкви, способных лоббировать свои интересы в публичном пространстве [77].

Тем не менее было бы ошибочно утверждать, что православная церковь не присутствует в публичной сфере и не заявляет свою позицию по актуальным для нее или для некоторых сообществ, связанных с православием, вопросам, таким как ИНН, демография, аборты и репродуктивные технологии, общественная нравственность.

Распространенные в постсоветское время в Русской православной церкви движения против ИНН нашли отклик и в определенных православных кругах Беларуси, в основном связанных с маргинальными политическими движениями, с Почаевским монастырем (это особенно касается жителей Западного Полесья: именно оттуда происходили многие «пензенские затворники» [78]), а также с бывшим епископом Диомидом [79]. Такие группы, разной степени организации и по-разному связанные с официальной церковью, участвовали в «чине всенародного покаяния» [80], проводили различного рода конференции (по благословению митрополита Филарета и при поддержке священнослужителей БПЦ) [81], крестные ходы и молитвенные стояния (что нередко вызывает недовольство у церковного руководства) [82], обращались в светские суды (как в случае с жителями Могилева) [83], а также в Конституционный суд, добившись от последнего не только ответа на обращение «Об идентификационном номере в паспорте гражданина» [84], но и решения «О назначении пенсии по возрасту работающим гражданам, по религиозным убеждениям не имеющим паспорта» [85].

Несмотря на то что движение против ИНН имеет маргинальный характер и зачастую направлено против официальной церкви, БПЦ все же пытается реагировать на происходящее и обращается к государственным властям. В качестве примера приведем недавнее заявление Синода «О практике использования новых средств идентификации граждан» [86], а такие вопросы отнюдь не часто обсуждаются на уровне Синода [87].

Еще одной традиционной для церкви темой — как на уровне низовых инициатив (приходские и межприходские движения: Центр защиты семьи и материнства «Матуля» [88], молодежный отряд «Элейсон» [89] и др.), так и на официальном уровне — являются вопросы, связанные с демографией, семейными ценностями, ювенальной юстицией, абортами и репродуктивными технологиями. В этой связи нередко звучит антизападная и конспирологическая риторика. В 2011 году БПЦ на официальном уровне выступила с довольно резкой критикой законопроекта «О репродуктивных технологиях и гарантиях граждан при их применении» [90]. Основные претензии вызвали положения, касающиеся использования технологии ЭКО, донорства половых клеток, суррогатного материнства, экспериментов над эмбрионами. Документ подвергся критике также из-за того, что, принимая его, государство проигнорировало голос церквей, хотя православная церковь провела морально-этическую экспертизу законопроекта [91]. Пресс-секретарь Минской епархии даже заявил, что законопроект «находится в резком противоречии с точкой зрения Православной церкви, ее учением» [92]. Представители православной пролайф общественности обращались

в государственные органы с требованиями пересмотреть положения законопроекта. Тем не менее эта критика не обрела форму официальной, публично высказанной церковной позиции, хотя благодаря ей некоторые положения в законе были незначительно подкорректированы [93].

В 2012-м церковь подвергла критике проект закона «О медицине», сконцентрировавшись в первую очередь на проблеме абортов и репродуктивных технологий, однако и в этом случае результат лоббирования был минимальным, хотя позиция церкви широко обсуждалась и в обществе, и в СМИ. Тем не менее Совет министров все же внес незначительные изменения в другой документ, который регулирует порядок осуществления процедуры аборта, отменив значительное число так называемых «социальных показателей» [94], позволяющих производить аборт на сроке от 13 до 22 недели беременности [95].

Еще одна область, на которую традиционно пытается влиять церковь, — это общественная нравственность. В 2009 году в Беларуси был создан Общественный совет по нравственности [96], инициаторами которого выступили БПЦ и пропрезидентский Союз писателей, а в его состав вошли представители религиозных объединений, отмеченных в преамбуле закона «О свободе совести и религиозных организациях». Предполагалось, что совет будет выступать в качестве консультативного органа. Одной из наиболее известных инициатив совета стала неудачная попытка запретить концерт немецкой группы *"Rammstein"* [97]. В том же 2009-м на одной из встреч Синода БПЦ с президентом Лукашенко митрополит Филарет призвал «ввести действенное регулирование интернет-содержимого на законодательном уровне, как это сделано во многих странах, в частности в Китае» [98].

Что касается внутрицерковных и околоцерковных движений, связанных с демократическими ценностями, правами человека, белорусским национальным возрождением, то есть со всем тем, что ассоциируется с политической оппозицией режиму Лукашенко, то руководство БПЦ всегда относилось к ним с некоторой враждебностью. Вот почему неожиданной и неслыханной для Беларуси дерзостью стало то, что произошло после президентских выборов 2010 года. После того как была жестоко разогнана демонстрация против фальсификаций результатов, арестованы кандидаты в президенты и некоторые участники демонстрации, впоследствии получившие продолжительные сроки заключения (среди них оказались и активные православные верующие), митрополит Филарет медлил поздравлять Лукашенко, а официальная газета Минской епархии напечатала письма прихожан, обращенные к священноначалию с призывом выступить против несправедливости и жестокости со стороны государственных органов. Однако после вмешательства патриарха Кирилла, который прервал возникшую паузу своим поздравлением, выражая вновь избранному президенту свою однозначную поддержку (несмотря на письмо-петицию к патриарху со стороны православной интеллигенции), протестное настроение в Беларуси постепенно сошло на нет [99].

Тем не менее демократическая общественность не оставляла надежды на то, что Белорусская православная церковь заступится

> "Хотя православная церковь **не оправдывает надежд**, которые на нее возлагают как государство, так и общество, ожидания, связанные с ней, по-прежнему высоки".

за политзаключенных и даже сможет содействовать их освобождению [100]. Однако вместо этого БПЦ дерзнула заступиться за игумена Ефрема из Ватопедского монастыря [101], настолько горячо обратившись к политическому руководству Греции с требованием справедливого суда [102], что даже понадобилось специальное заявление Вселенского Патриарха о недопустимости вмешательства в чужую юрисдикцию [103].

Гораздо более сдержанно повела себя православная церковь в вопросе «печалования» о судьбе осужденных на смертную казнь обвиняемых по делу о взрыве 11 апреля 2011-го в минском метро, несмотря на то что православные активисты организовали сбор подписей под петицией против смертной казни [104]. БПЦ, хотя и высказала сомнение в целесообразности смертной казни как таковой, в то же время отметила, что Церковь не должна требовать ее отмены, и даже заявила о категорической недопустимости для Церкви вмешиваться «в компетенцию судебной и исполнительной власти» [105].

Хотя православная церковь не оправдывает надежд, которые на нее возлагают как государство, так и различные группы в обществе, ожидания, связанные с ней, по-прежнему довольно высоки. Об этом свидетельствует уровень доверия, который в ходе специальных опросов высказывают в адрес БПЦ, и этот уровень только возрастает: так, по рейтингу доверия в 2006-м и 2010 году православная церковь занимала первое место, опережая президента [106] (однако социологи отмечают, что «природа доверия» к церкви иная, поскольку церковь выполняет исключительно символическую функцию).

Попытку политической инструментализации доверия предпринимало не только государство, но и оппозиционная (правоцентритская) партия «Белорусская Христианская Демократия» (БХД) [107], один из лидеров которой, кандидат на президентское кресло в 2010-м, Виталий Рымашевский, является активным православным прихожанином. По словам другого православного лидера партии, политзаключенного Павла Северинца, «именно верующие составляют основной корпус тех, кто поддерживает христианскую демократию» [108]. К БХД присоединились верующие, ранее входившие в состав других политических сил, а также церковные активисты в основном православной и протестантской конфессий, ранее не имевшие опыта политической деятельности. Их привлекла христианская риторика партии, схожая с риторикой приходских пролайф движений (со знакомым набором тем о защите семьи, борьбы с абортами, о расширении влияния христианских ценностей в обществе). Однако дискурс БХД — при всей своей схожести с дискурсом Белорусской православной церкви — существенно отличается от него призывами к возрождению национального самосознания, языка и культуры, скептическим отношением к союзу с Россией, а также правозащитным аспектом, особенно что касается свободы совести и протестантских церквей. И все же, несмотря на то что БПЦ не выражает однозначной поддержки в адрес этой партии, она и не дистанцируется от нее в публичной сфере.

Православная церковь в Беларуси пытается одновременно выступать на стороне государства и отстаивать свои ценности. Последнее может быть эффективным только при условии участия в общественном диалоге. Ставка на государство объясняется не только традиционной проавторитарной позицией православной церкви, которая чувствует себя уютнее в системе жесткой иерархии, но и слабостью гражданского общества в Беларуси в целом. И хотя с тактической точки зрения опора на государство вполне объяснима, такое поведение БПЦ ограничивает ее развитие как полноправного субъекта общественных процессов не позволяя ей стать катализатором перемен и оставляя ей лишь роль пассивного объекта, когда перемены все же начнутся. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Гл. 1. 3. Устава Русской Православной Церкви. 2013 (http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html).

[2] Ст. 5 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII.

[3] Мониторинг СМИ: БелТА: Этноконфессиональная ситуация в Беларуси: *Online* конференция Леонида Гуляко: http://churchby.info/bel/409/

[4] Ст. 5 Закона Республики Беларусь «О национальных меньшинства в Республике Беларусь» от 11 ноября 1992 г. № 1926-XII.

[5] Мониторинг СМИ: БелТА: Этноконфессиональная ситуация в Беларуси.

[6] *Калинов А.* Выступление на Ежегодном совещании по вопросам человеческого измерения ОБСЕ в Варшаве (Республика Польша) 7 октября 2008 г. // HDIM.DEL/335/08 7 October 2008 (http://www.osce.org/ru/odihr/34116).

[7] Ст. 31 Конституции Республики Беларусь: http://www.pravo.by/main.aspx?guid=3871&p0=v19402875&p2={NRPA}

[8] Ст. 16 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII.

[9] Ст. 193-1 Уголовного Кодекса Республики Беларусь от 9 июля 1999 г. № 275-З, введена в 2006 году.

[10] http://forb.by/node/360

[11] http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=971

[12] http://www.psmb.ru/

[13] *Васілевіч Н.* Кантроль, неакрэсьленасьць, рызыка: моладзевыя хрысьціянскія ініцыятывы ў Беларусі // Асамблея. 2008. № 3. С. 18—22.

[14] *Шавцова Д.* Законодательство Республики Беларусь о религиозных организациях. Минск, 2012. С. 3—4 (http://www.forb.by/sites/default/files/shavtsova_legislation.pdf).

[15] Ст. 27 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII.

[16] Ст. 28 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII.

[17] Ст. 29 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII.

[18] Закон «О свободе совести и религиозных организациях» следующим образом определяет понятия «религиозной общины» и «религиозного объединения»: «Религиозной общиной признается объединение в пределах территории одного или нескольких населенных пунктов группы граждан Республики Беларусь, являющихся приверженцами единого вероисповедания, для совместного исповедания веры и удовлетворения иных религиозных потребностей. Религиозные общины образуются по инициативе не менее двадцати граждан Республики Беларусь, достигших восемнадцатилетнего возраста и постоянно проживающих в одном или нескольких населенных пунктах, имеющих смежные территориальные пределы, и действуют только на их территории. Общины действуют на добровольных началах в соответствии со своими уставами и подлежат государственной регистрации в порядке, установленном настоящим Законом» (ст. 14); «Религиозным объединением признается объединение религиозных общин единого вероисповедания для совместного удовлетворения религиозных потребностей их участников (членов). Религиозные объединения образуются при наличии не менее десяти религиозных общин единого вероисповедания, из которых хотя бы одна осуществляет свою деятельность на территории Республики Беларусь не менее двадцати лет. Религиозные объединения действуют через свои органы управления» (ст. 15).

[19] Ст. 14 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII.

[20] Положение № 123 «О порядке приглашения иностранных граждан и лиц без гражданства в Республику Беларусь в целях занятия религиозной деятельностью» утверждено Постановлением Совета министров Республики Беларусь 30 января 2008 г.

[21] http://www.belta.by/ru/all_news/society/Ne-znajuschij-polskogo-jazyka-ksendz-ne-prorabotaet-v-Polshe-i-odnogo-dnja_i_590017.html

[22] *Василевич Н.* Беларусь: визовый «бан-лист» для ксендзов // http://churchby.info/rus/821/

[23] http://spring96.org/ru/news/9477

[24] Согласно закону о религиозных организациях, религиозную деятельность можно преимущественно осуществлять в специально предназначенных для данной цели культовых зданиях. Религиозная деятельность вне культовых зданий имеет ограничения. С этой проблемой сталкиваются прежде всего те общины, которые совершают

культовые действия вне зданий (например, крещения в водоёмах), а также те небольшие общины, которые не имеют собственного культового сооружения и вполне могли бы проводить служения в частных домах. Ст. 25 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII.

[25] В Беларуси религиозная организация, как и другие юридические лица, не может приобрести землю в собственность. См.: *Шавцова Д.* Законодательство Республики Беларусь о религиозных организациях. С. 6.

[26] http://www.forb.by/taxonomy/term/107

[27] http://www.belta.by/ru/all_news/culture/V-religioznoj-zhizni-Belarusi-soxranjajut-veduschuju-rol-traditsionnye-konfessii--Guljako_i_622119.html

[28] http://www.belta.by/ru/all_news/society/Problema-dolgostroja-i-nesoglasovannogo-stroitelstva-kultovyx-zdanij-ostaetsja-aktualnoj-_i_610823.html

[29] «Молчаливые протесты» — организованные в социальных сетях и стихийные акции (флешмобы), проходившие летом 2011-го и вызванные недовольством действиями руководства страны, которые привели к финансовому кризису, девальвации белорусского рубля и резкому скачку цен. В протестах активно принимали участие и представители демократических сил. В ходе этих акций люди без лозунгов выходили на центральные площади или другие места белорусских городов и молча хлопали в ладоши. Множество людей было арестовано, аресты производились сотрудниками милиции, одетыми в гражданскую одежду. Участников протестов обвиняли в хулиганстве, поскольку их действия нельзя было квалифицировать ни по одной из «политических» статей. Не будучи непосредственно связанными ни с какими политическими силами, акции отличались особой массовостью, однако многочисленные аресты и превентивные задержания, а также проблемы организации остановили волну протестов.

[30] http://www.forb.by/node/342

[31] Ст. 16 Конституции Республики Беларусь.

[32] Ст. 8 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII.

[33] Текст соглашения см.: http://church.by/resource/Dir0009/Dir0015/. Поначалу в средствах массовой информации высказывались опасения, что принятие соглашения установит чуть ли не теократию или, по меньшей мере, придаст БПЦ статус государственный церкви, однако после ознакомления с подписанным текстом такие опасения развеялись, см.: *Быковский П.* БПЦ фиксирует свой статус как церкви большинства, но о построении теократии речь не идет // Белорусы и рынок. 2003. № 23 (556). 13–16 июня (http://www.br.minsk.by/index.php?article=18868).

[34] *Калиновская Т.* Потепление или оттепель? // Белорусы и рынок. 2008. № 25 (809) (http://www.br.minsk.by/index.php?article=33076).

[35] *Васілевіч Н.* Беларусь і Ватыкан: ці магчымае заключэнне канкардату // За свабоднае веравызнанне. 2011. № 27 (студзень—сакавік) (http://forb.by/node/223). Проблема разработки конкордата состоит в том, что подобное соглашение с трудом вписывается в схему, изложенную в законе «О свободе совести и религиозных организациях». Закон предусматривает, что соглашение заключается в рамках гражданского законодательства, а не носит характер международного, межгосударственного документа. Кроме того, субъектами со стороны конфессий являются религиозные объединения, зарегистрированные в Республике Беларусь, а не иные государства как субъекты международного права (см.: ст. 8 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. № 2054-XII). Заключение межгосударственного соглашения совершается по иным правилам, в частности требует ратификации парламентом (см.: Конкордат: значение, цели, перспективы. Официальный сайт Римско-католической церкви в Беларуси: http://catholic.by/2/ru/news/interview/100804-interview.html), что значительно повышает его статус по сравнению с соглашением, которое с 2003 года действует с православной церковью.

[36] Ст. 3 Соглашения о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью от 12 июня 2003 года (http://church.by/resource/Dir0009/Dir0015/).

[37] Следует отметить, что подобные ведомственные соглашения существовали и ранее, до принятия новой редакции закона о религиозных организациях и рамочного Соглашения (например, договор с МВД был заключен еще в 1998 году: http://mvd.gov.by/ru/main.aspx?guid=3641).

[38] Соглашение о сотрудничестве между пограничными войсками Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью. 18 янв. 2003 года (http://www.church.by/resource/Dir0009/Dir0015/Page0029.html).

[39] Десять лет Соглашению о сотрудничестве между органами пограничной службы и Белорусской православной церковью. См. официальный сайт Государственного пограничного комитета Республики Беларусь: http://gpk.gov.by/press_center/news/serv/16274/.

[40] http://mvd.gov.by/ru/main.aspx?guid=3641

[41] *Василевич Н.* Законодательство Республики Беларусь о свободе вероисповедания лиц, содержащихся под стражей либо в иных учреждениях закрытого типа. Минск, 2012 (http://www.forb.by/sites/default/files/vasilevich_arrested.pdf).

[42] Правила внутреннего распорядка специальных учреждений органов внутренних дел, исполняющих административное взыскание в виде административного ареста. Утверждены Постановлением Министерства внутренних дел Республики Беларусь от 8 августа 2007 г. № 194, гл. 10.

[43] Правила внутреннего распорядка следственных изоляторов уголовно-исполнительной системы Министерства внутренних дел Республики Беларусь. Утверждены Постановлением Министерства внутренних дел Республики Беларусь от 13 января 2001 г. № 3, п. 117; Правила внутреннего распорядка изоляторов временного содержания органов внутренних дел. Утверждены Постановлением Министерства внутренних дел Республики Беларусь от 20 октября 2003 г., п. 104.

[44] *Glace O.* Belarus: “Clergy Access is Something Exceptional in Pre-trial Detention Centres”// http://www.forum18.org/archive.php?article_id=1589

[45] Белорусская Православная Церковь и Белтелерадиокомпания подвели промежуточные итоги сотрудничества (http://church.by/ru/node/806).

[46] http://naviny.by/rubrics/society/2008/04/01/ic_news_116_288523/

[47] http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=73144

[48] http://radiosofia.by/

[49] http://imcss.org/

[50] http://www.belarus21.by/ru/main_menu/religion/sotr/relig_sit

[51] http://www.belta.by/ru/all_news/culture/V-religioznoj-zhizni-Belarusi-soxranjajut-veduschuju-rol-traditsionnye-konfessii---Guljako_i_622119.html

[52] Налоговый Кодекс Республики Беларусь. Ст. 185. П. 2. Подп.2.2, ст.193.

[53] http://www.belta.by/ru/all_news/culture/V-religioznoj-zhizni-Belarusi-soxranjajut-veduschuju-rol-traditsionnye-konfessii---Guljako_i_622119.html

[54] http://president.gov.by/press47606.html

[55] http://afn.by/news/i/24378

[56] *Рубинов А.* Наука и общество // Советская Белоруссия (http://www.sb.by/?area=content&articleID=55642).

[57] *Быковский П.* Указ. соч.

[58] Программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью на 2004—2006 гг. П. 52.

[59] Там же. П. 53.

[60] Там же. П. 54.

[61] Европейский гуманитарный университет вновь открылся в Вильнюсе, таким образом, остальные факультеты ЕГУ «перекочевали» в Литву.

[62] http://inst.bsu.by

[63] Образовательный стандарт по специальности Г.01.02.00 Теология был утвержден и введен в действие приказом Министра образования от 30.12.1998 г. № 697.

[64] Стандарт был утвержден и введен в действие постановлением Министерства образования Республики Беларусь от 12.06.2008 г. № 50.

[65] http://vsu.by/index.php/ru/podrazdeleniya-universiteta/fakultety/istoricheskij-fakultet

[66] См. официальный сайт Высшей аттестационной комиссии: http://vak.org.by/

[67] Кодекс Республики Беларусь «Об образовании» 13 января 2011 г. № 243-З (http://www.pravo.by/main.aspx?guid=3871&p0=hk1100243&p2={NRPA}).

[68] Положение о порядке, условиях, содержании и формах взаимодействия учреждений образования с религиозными организациями в вопросах воспитания обучающихся. Постановление Совета Министров Республики Беларусь 24.06.2011 № 838 (http://churchby.info/rus/723/).

[69] http://www.kp.by/daily/23958/145847/

[70] http://www.ctv.by/новости/новости-минска-и-минской-области/дом-миласердия-в-минске-первый-многофункциональный

[71] http://www.interfax.by/article/100228

[72] http://news.tut.by/society/73463.html

[73] http://www.logos.ortox.by/

[74] http://logos.ortox.by/news/guid/1137192

[75] http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=29138

[76] *Шкурова Е.В., Карасева С.Г., Белов А.А.* Отношение старшеклассников и родителей школьников г. Минска к перспективе изучения факультативного курса о религии/религиях. Отчет о результатах социологического исследования. Минск: «Четыре четверти», 2011.

[77] *Breskaya O.* Model relacji między Cerkwią a państwem na Białorusi w kontekście postsekularyzacji społeczeństw europejskich // Politeja. 2012.№ 9 (22/1). С. 133–152. С. 152.

[78] http://churchby.info/rus/news/2008/04/15-1/

[79] Епископ Диомид (Дзюбан), будучи правящим архиереем Анадырско-Чукотской епархии, выступил против руководства Московской Патриархии, обвиняя его в отступлении от православного вероучения («Обращение епископа Диомида»), в частности, в следовании «еретическому учению экуменизма», в оправдании «персональной идентификации граждан» и пр. Был запрещен в священнослужении и извергнут из священного сана. В настоящее время является лидером неканонической религиозной группы «Святейший Правительствующий Синод Русской Православной Церкви», предавал анафеме руководство РПЦ.

[80] Чин всенародного покаяния – движение в православии, представители которого считают, что для возрождения русского народа православным людям необходимо лично покаяться в предательстве и убийстве царя Николая II и членов его семьи (грехе цареубийства, который является наследственным). Чин представляет собой текст покаяния, а также мероприятия, связанные с ним, проходящие у памятника царю Николаю в селе Тайнинское (г. Мытищи Московской области), который собирает ревнителей покаяния со всех стран СНГ, при участии отдельных священнослужителей. Кроме прославления царя Николая и утверждения необходимости покаяния в его убийстве, последователи этого движения выступают с критикой «ереси экуменизма», а также идентификационных номеров, используя при этом антизападную и антилиберальную риторику. См. официальный сайт движения: http://www.chin-pokayaniya.ru/

[81] http://churchby.info/rus/news/2007/04/23-1/

[82] http://churchby.info/rus/news/2007/12/06-1/

[83] http://www.forb.by/node/240

[84] Ответ Конституционного Суда на обращение «Об идентификационном номере в паспорте гражданина» см.: http://www.forb.by/node/92

[85] Решение Конституционного Суда Республики Беларусь «О назначении пенсии по возрасту работающим гражданам, по религиозным убеждениям не имеющим паспорта» 15.01.2007 № 01/16 (http://www.forb.by/node/113).

[86] Заявление Синода Белорусской Православной Церкви «О практике использования новых средств идентификации граждан» // http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/2012/Page4277.html

[87] Несколько особняком стоит тема принудительной дактилоскопии. Хотя штрафам за уклонение от данной процедуры по религиозным соображениям подвергалось несколько православных священников, однако антидактилоскопический протест носил стихийный, а не организованный характер. См.: Суд не оправдал священника // http://www.orthos.org/grodno/gev/june2012/from_life.htm#odr; *Василевич Н.* Дактилоскопирование и Церковь: Контуры сопротивления // http://nmnby.eu/news/express/4863.html.

[88] http://matylia.by/

[89] http://www.sobor.by/volonterskij_otriad_eleison.htm

[90] Закон №341-З принят под названием «О вспомогательных репродуктивных технологиях» 7 января 2012 года.

[91] Религиозно-этическая экспертиза проекта Закона Республики Беларусь «О вспомогательных репродуктивных технологиях и гарантиях прав граждан при их применении»: http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/2011/Page3440.html

[92] http://churchby.info/bel/news/2011/05/01-2/

[93] Предложения Белорусской православной церкви в связи с обсуждением проекта Закона «О вспомогательных репродуктивных технологиях и гарантиях прав граждан при их применении»: http://churchby.info/rus/756/.

[94] Постановление Совета министров №23 от 11.01.2013 г.: http://www.pravo.by/main.aspx?guid=3871&p0=C21300023&p1=1

[95] На долю абортов по социальным показателям приходится не более 8 проц. прерывания беременности: http://www.belta.by/ru/all_news/society/V-Belarusi-otmenili-bolshinstvo-sotsialnyx-pokazanij-dlja-abortov-na-pozdnem-sroke_i_620933.html

[96] http://naviny.by/rubrics/society/2009/07/08/ic_news_116_314213/

[97] http://korrespondent.net/showbiz/music/1049768-sovet-po-nravstvennosti-belarusi-potreboval-zapretit-koncert-rammstein

[98] *Митрополит Филарет (Вахромеев)*. Слово на встрече Синода БПЦ и Президента РБ 27 марта 2009 г. (http://churchby.info/bel/288/).

[99] См.: *Василевич Н.* Надежда на Церковь // http://churchby.info/rus/670/

[100] *Калинкина С.* А помечтать можно? // http://charter97.org/ru/news/2012/10/13/59867/; *Северинец П.* Патриарх Кирилл может поднять тему политзаключенных // http://www.belaruspartisan.org/politic/221013/.

[101] Подробнее об истории с игуменом Ефремом см. в статье Алексея Богдановского о греческой церкви в предыдущем номере *Pro et Contra*: *Богдановский А.* Греческая Церковь: в ожидании диалога с обществом // Pro et Contra. 2013. Май-авг. С. 75–89 – **Прим. ред.**

[102] Обращение Митрополита Минского и Слуцкого, Патриаршего Экзарха всея Беларуси Филарета к руководству Греческой Республики в связи с заключением под стражу игумена Священной великой обители Ватопед архимандрита Ефрема // http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/2012/Page4079.html

[103] Заявление Священного Синода Вселенского Патриархата в связи с ситуацией вокруг игумена Ефрема // http://churchby.info/rus/797/

[104] Петиция (текст Петиции см.: http://churchby.info/bel/831/) в первую очередь была адресована руководству Белорусской православной церкви, чтобы БПЦ выступила в качестве морального авторитета за отмену смертной казни, а также властям Беларуси от имени православных верующих.

[105] Христианское отношение к смертной казни: Разъяснения пресс-службы Минской епархии Белорусской Православной Церкви // http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/2011/Page3998.html; *Василевич Н.* Смертная казнь: должно, возможно или нельзя // http://nmnby.eu/news/analytics/4486.html. В 2013 году митрополит Филарет в своем докладе на круглом столе Совета Европы заявил, что «мы, христиане, не можем оправдывать смертную казнь» (http://www.church.by/ru/node/1086).

[106] http://www.iiseps.org/analitica/159

[107] http://bchd.info

[108] http://www.svaboda.org/content/Transcript/764583.html

Реформа РАН: лучше ужасный конец, чем ужас без конца

Попытка реформировать Российскую академию наук, вполне разумная по замыслу и давно назревшая, уже привела к острому конфликту с научным сообществом, без поддержки которого успех реформы невозможен

Борис Жуков

Как восприняло российское общество объявленную в конце июня 2013 года реформу РАН и других государственных академий? Если судить об этом по освещению на федеральных телеканалах и в других подконтрольных государству медиа, то никак: упоминания о предстоящем преобразовании высшего научного учреждения страны в них редки, кратки и исполнены сдержанного позитива. Если же неосторожно заглянуть в блоги (особенно те, авторы которых сами трудятся в академических институтах), то взору предстанет картина скорого и неизбежного уничтожения всей российской фундаментальной науки. Неприятие вызывают все основные пункты предлагаемых изменений, но более всего — перспектива лишения Академии полномочий по управлению институтами, их имуществом и бюджетным финансированием. Именно эта организационная мера, по мнению протестующих, демонстрирует истинные цели затеянной реформы: отобрать и распродать принадлежащую Академии недвижимость и другое ликвидное имущество, откупившись от его нынешних управителей подачкой в виде резкого увеличения денежного содержания, а десятки тысяч научных сотрудников просто выставив на улицу. И это, мол, совершенно ясно и не требует доказательств, а если кто-то оценивает перспективы затеянного начинания по-другому, то он либо получает зарплату в Минобрнауки (откуда и исходит устрашающий проект), либо надеется сам поживиться отчуждаемым имуществом.

Насколько такое восприятие соответствует реальности?

Министерство на общественных началах

Прежде всего вспомним о том, что имущество, которое сегодня «чиновники пытаются отобрать у ученых», не принадлежит РАН и никогда ей не принадлежало. Все земли, здания, оборудование и прочая материальная база как самой Академии, так и подведомственных ей институтов — безраздельная собственность федерального государства. Академия лишь распоряжается этим имуществом. Распоряжается именно от лица собственника-государства — хотя, согласно своему уставу, она представляет собой *общественную организацию*, независимую от государства и вообще не подотчетную никому, кроме собственных членов, которых сама же и выбирает.

Парадоксальным образом этот странный порядок сложился именно в тот период

отечественной истории, когда огосударствлению подвергались буквально все сферы общественной жизни. В первые годы после гражданской войны те маститые российские ученые, которые не решились или не смогли эмигрировать, искали возможность продолжать свою работу, не теряя лица. С другой стороны, большевистские вожди, не располагая собственными научными кадрами и не имея возможности быстро подготовить их за рубежом, всячески старались привлечь национальную научную элиту к сотрудничеству. Результатом этих обоюдных усилий стал своеобразный «конкордат»: в 1925 году ЦИК и СНК признали Академию (которая с этого момента из «Российской» стала «Академией наук СССР») «высшим Всесоюзным ученым учреждением». Большевики не только сохранили бюджетное обеспечение АН и — на первых порах — ее внутреннюю автономию, но и передали ей некоторые государственные полномочия. В частности, на нее возлагалось управление — не только научное, но и административно-хозяйственное — практически всеми учреждениями, которые занимались фундаментальными исследованиями.

Здесь надо сделать экскурс в еще более отдаленные времена. При своем учреждении в 1724 году Академия (как и другие европейские академии XVIII века, послужившие для нее образцом) была тем, что сегодня назвали бы «постоянным междисциплинарным семинаром». При ней было создано некоторое количество лабораторий и кабинетов, работой которых руководили члены Академии или назначенные ею лица. Но в условиях, когда вполне приличная физическая или химическая лаборатория могла размещаться в одной из комнат в доме или даже квартире ученого, а работали в ней лишь сам хозяин, один-два ассистента и лаборант, все это хозяйство не требовало ни заметных расходов, ни специального административного аппарата. Позднее, в XIX веке, фундаментальная наука в России (как и во всех странах, где она вообще была) переместилась в основном в университеты и другие высшие учебные заведения (например, бесспорным центром российских физиологических исследований стала петербургская Военно-медицинская академия). Общее число учреждений, непосредственно подчиненных Академии (и в еще большей мере — число их сотрудников), в это время даже выросло, но их доля в национальной науке была сравнительно невелика. Впрочем, фундаментальная наука в XIX — начале XX века во всем мире все еще оставалась немноголюдной и сравнительно дешевой областью деятельности, при этом Россия не входила в число ведущих научных держав. Период превращения фундаментальной науки в массовую индустрию — с огромными бюджетами, циклопическими установками, сотнями тысяч сотрудников и прочным положением в списке приоритетов государства — начался только после Первой мировой войны. То есть как раз в то время, когда российская академия — единственная среди национальных академий мира — неожиданно получила полномочия государственного ведомства, фактически превратившись в «наркомат непромышленной науки».

“Автономия АН СССР довольно быстро обернулась фикцией: Академия пополнила собой список советских организаций, полностью **подконтрольных власти**”.

Разумеется, автономия АН СССР довольно быстро обернулась фикцией: Академия пополнила собой список советских организаций, полностью подконтрольных власти,

но формально числящихся «общественными» и «самоуправляемыми». Еще важнее то, что реальное проведение государственной научной политики (включая создание и ликвидацию научных институтов, назначение и увольнение их руководителей, определение приоритетных направлений исследований, закупку и производство оборудования, распределение финансов и т. п.) вскоре стало функцией партийно-государственных органов — прежде всего, отдела науки ЦК. Отношения между этим органом и АН СССР на разных этапах складывались по-разному и далеко не всегда сводились к противостоянию компетентных и свободолюбивых ученых невежественному волюнтаризму партийных функционеров [1]. Так или иначе партийные органы без труда оформляли свои решения как постановления Президиума АН (если вообще считали это нужным), сама же Академия могла в лучшем случае выступать с инициативами и ходатайствами, не имея возможности самостоятельно не только учредить новый институт, но даже изменить размер лаборантской зарплаты или дать квартиру переведенному из одного города в другой профессору. Но в 1991 году отдел науки вместе с прочими партийными управленческими структурами скоропостижно канул в Лету, и Академия (снова ставшая «российской» и к тому же значительно увеличившая число своих членов) оказалась полноправным распорядителем огромной отрасли — не только де-юре, но и де-факто.

Однако внезапно свалившаяся свобода не принесла российской науке процветания: в первое постсоветское десятилетие ее положение оказалось, пожалуй, хуже, чем когда-либо со времен гражданской войны. Что, конечно, не было виной Академии или ее руководства. Ни в одной стране мира сегодня фундаментальная наука не может существовать без серьезного и стабильного государственного финансирования. Времена, когда важнейшие законы природы можно было открывать, бросая камушки из окна или считая горошины, выросшие на паре грядок в монастырском садике, прошли безвозвратно. Для российского научного сообщества главной задачей в те годы оказалось элементарное выживание — и мало кому удалось решить ее, не жертвуя ничем существенным.

Те, кто работал в 1990-е в российской науке или наблюдал ее с близкого расстояния, могут привести немало примеров удивительных способов выживания — иногда поражающих остроумием, иногда вызывающих сочувствие или даже чувство неловкости. Нестандартные и порой мучительные решения приходилось принимать и отдельным ученым, и лабораториям или исследовательским группам, и целым институтам. Единственное, о чем мы никогда не услышим в этих историях, — это о нестандартных решениях, принятых РАН.

Конечно, в распоряжении руководства Академии были весьма скудные ресурсы, но и ими можно было распорядиться по-разному. Можно было принять болезненные решения о сокращении сети академических учреждений, с тем чтобы обеспечить оставшимся минимально необходимое финансирование. Или использовать международные связи Академии, авторитет ее имени и сочувственное отношение иностранных коллег к бедам российской науки для более активного привлечения в Россию грантов и других форм зарубежного финансирования научной работы. Или попытаться найти какие-то иные, дополнительные источники финансирования.

Теперь уже никто не скажет, насколько эффективными оказались бы эти попытки, поскольку ни одна из них так и не была предпринята. На протяжении всех «тощих годов» российской науки руководство РАН во главе с ее бессменным президентом Юрием Осиповым придерживалось единственной стратегии: по возможности ничего не менять.

Тощее бюджетное финансирование аккуратно размазывалось по всем подведомственным учреждениям в соответствии с административным весом и пробивными способностями их руководителей, а прочие средства ученые и институты добывали сами, как умели. Учились грамотно составлять заявки на гранты, очаровывали играющих в меценатство олигархов, сдавали в аренду площади и уникальное оборудование [2]. Роль Академии в лучшем случае сводилась к тому, что она не препятствовала этой деятельности. Бывало и хуже: в те годы академическое руководство неоднократно предпринимало попытки ограничить прямой доступ сотрудников своей системы к зарубежным грантам. Результат этих попыток, правда, обычно равнялся нулю (каждая грозная директива порождала лишь некоторое количество ответных бумаг-отмазок, после чего благополучно забывалась), но сам их факт производил отчетливое впечатление, что для Президиума РАН важен даже не столько объем финансирования науки, сколько сохранение полного контроля над этим финансированием — «лучше пусть поменьше, но только через нас». О том же свидетельствовала и успешная борьба руководства РАН против преобразования наиболее успешных академических институтов в государственные научные центры (что означало бы их финансирование отдельной строкой в бюджете, то есть более щедрое и стабильное — но помимо РАН).

Институт белочки и другие

Пока государство было не в состоянии выполнять даже собственные убогие финансовые обязательства перед наукой, оно предпочитало лишний раз не вмешиваться во внутреннюю жизнь академического сообщества. Но в 2000-е годы у российского государства появились деньги — а вместе с ними и амбиции. Политическое руководство страны вдруг заметило, что Россия вновь выпала из числа великих научных держав, и вознамерилось это немедленно исправить. Что неизбежно повлекло за собой решение властей реформировать систему управления фундаментальной наукой.

Сама по себе ситуация, когда государственным имуществом и финансами распоряжается организация, никак государству не подконтрольная, хоть и странна, но не выглядит априорно недопустимой. Современный менеджмент допускает самое разнообразное распределение полномочий, и никого уже не удивляют понятия «оператор проекта», «управляющая компания», «уполномоченный агент» и т. д. Правда, обычно такие отношения практикуются в конкурентной среде, где собственник может выбирать, кому он доверит управление своей собственностью, а при необходимости — изменить свой выбор. Но, как бы то ни было, вопрос, в сущности, сводится к тому, насколько эффективно РАН выполняет свою функцию управления исследовательскими учреждениями.

Ответить на этот вопрос непросто. Начать с того, что универсальных и бесспорных критериев оценки научной работы попросту нет. Все используемые для этого показатели (число публикаций в реферируемых журналах, индекс цитирования и т. д.) имеют те или иные существенные изъяны и сильно зависят от привходящих факторов. Но даже если ориентироваться на них, надо еще както вычленить, как влияет на них качество научного менеджмента. Всегда ведь можно сказать, что непропорционально низкий (и продолжающий снижаться) вклад российских ученых в мировую научную литературу — результат не плохой организации научной работы, а недостаточного финансирования, износа оборудования или вообще наследие «лихих 90-х», когда из-за массового оттока молодежи из науки нарушилась преемственность поколений в научном сообществе.

Однако ни на какое недофинансирование и ни на какое наследие 1990-х нельзя

списать неповторимый фирменный стиль работы аппарата РАН, знакомый всякому, кто сталкивался с этой структурой. Можно долго рассказывать о сроках прохождения документов, о грозных предписаниях сдать такие-то и такие-то документы к такому-то сроку, приходящих в институты месяца через два-три после того, как этот срок истек, и т. д. Но, пожалуй, наглядней всего этот стиль может быть проиллюстрирован историей с англоязычной версией официального сайта Академии. Года три назад на эту страничку заглянул кто-то любознательный. То, что он там увидел, на несколько дней сделало сайт РАН новостью №1 в Рунете. Читающая часть населения с интересом узнала, что в системе нашей национальной академии существуют «институт белки» *(Squirrel institute)*, «ботанический печальный институт» *(Botanic sad-institute)*, вовсе непереводимый обратно на русский *Institute of Vostokovedeniya* и прочие удивительные учреждения, а названия большинства институтов самого разного профиля содержат упоминания о каких-то «ранах» *(wounds)*. Дополнительно не повезло институтам, носящим имена выдающихся ученых: на сайте Академии они выглядели, например, так: *Institute of organic chemistry of them. N of D of Zelinskogo*. Не сразу и поймешь, что загадочное *them.* — это перевод русского «им.», понятого не как сокращение от «имени», а как местоимение «они» в дательном падеже.

Ларчик открывался просто: неведомый сотрудник аппарата Президиума, получив список подведомственных учреждений Академии на русском языке и указание перевести его на английский, просто засунул документ в программу автоматического перевода. И, даже не посмотрев, что получилось, вывесил результат на официальный сайт. При всей анекдотичности этой истории она точно и наглядно характеризует стиль работы аппарата РАН, суть которого можно сформулировать как («никому ни до чего нет дела»). После истории с переводом как-то трудно всерьез воспринимать довод оппонентов реформы, что нынешнее административное подчинение институтов Академии якобы гарантирует хотя бы минимальную компетентность лиц, принимающих решения.

> **“**Пока государство было не в состоянии финансировать науку, оно **не вмешивалось** во внутреннюю жизнь академического сообщества**”.**

Конечно, это всего лишь частный случай, притом не относящийся к основной деятельности Академии. Не секрет, что интернет-сайты (а тем более их англоязычные «зеркала») даже в солидных российских организациях и по сей день нередко воспринимаются как элемент скорее декоративный, нежели функциональный. Так что обратимся непосредственно к деятельности РАН по управлению институтами и другими исследовательскими учреждениями.

Уже в этом году, после выхода постановления правительства об обязательной оценке эффективности научно-исследовательских и учебных учреждений, РАН взялась за соответствующую проверку подведомственных ей структур. Правда, критерии, по которым оценивалась эффективность институтов и научных центров, внятно изложены не были: общественности сообщили лишь, что критерии, предложенные Минобрнауки, для учреждений РАН не подходят, и Академия разработала свои собственные показатели эффективности. Зато результат проверки говорил сам за себя: из 370 проверенных учреждений неэффективным было призна-

но... одно — Центр скифо-аланских исследований имени Абаева Владикавказского научного центра РАН. Чем именно владикавказские скифоведы не угодили строгим ревизорам, остается лишь догадываться. Важнее другое: все остальные организации признаны эффективными, причем большинство — «абсолютно эффективными». В том числе, например, Полярно-альпийский ботанический сад-институт в Апатитах, в последние годы фактически превратившийся в фундаменталистскую миссию. На его базе проходят креационистские «чтения», а его впавший в религиозный восторг директор (между прочим, член-корреспондент РАН) на полном серьезе печатает статьи о том, что охранять нужно лишь те виды живых существ, которые не участвовали в грехопадении Адама и Евы (с длинным и подробным обсуждением критериев, по которым это неучастие можно определить). «Абсолютно эффективен» и другой региональный научный центр РАН, чей директор (действительный член Академии, а с июня 2013 года — член обновленного, «фортовского» Президиума) столь же серьезно во всеуслышание утверждает, что в морской воде скорость распада радионуклидов меняется (и потому, мол, жидкие радиоактивные отходы можно спокойно сливать в море), и предлагает привлечь к охране морских границ РФ специально выдрессированных боевых кашалотов... Ну и что такого, в самом деле? Если академик или членкор публично несет полный бред и демонстрирует незнание азбучных истин, это еще не повод сомневаться в его достоинствах как ученого и руководителя научного центра.

Принципиальность на вынос

На этом месте, вероятно, многие скажут: да не может быть! Разве не Академия выступает сегодня одним из немногих очагов (и притом самым авторитетным) сопротивления наступающему мракобесию? Разве не она создала в своих рядах специальную комиссию по противодействию лженауке? Разве не она преградила дорогу пресловутому Петрику — и не изменила своей принципиальной позиции даже тогда, когда высокопоставленный (в ту пору) подельник шарлатана во всеуслышание выразил свой вельможный гнев, сравнив академиков с гонителями Джордано Бруно и Галилея?

«Казус Петрика» действительно чрезвычайно показателен для понимания того, что представляет собой сегодня РАН. Мужественное и ответственное поведение Академии в решительный момент заслонило в глазах широкой публики предысторию скандала. Мало кто сегодня помнит, что всего за несколько месяцев до открытого столкновения целый ряд академиков и член-корреспондентов, включая и некоторых руководителей РАН, ездили на поклон в вотчину Петрика во Всеволожске и публично, под видеозапись воздавали хвалу «выдающимся достижениям» прожженного шарлатана. Ролики с этими дифирамбами до сих пор можно увидеть на сайте фирмы Петрика «Золотая формула».

Напомним, что сама по себе деятельность очередного псевдоученого с богатой уголовной биографией до поры до времени особого интереса не вызывала: подобных фигур в современной России сотни, на каждого фрика не наздравствуешься. То, что данный персонаж вхож в самые высокие кабинеты, а его «исследования» и «разработки» финансируются из кармана российского налогоплательщика, воспринималось как факт печальный, но не удивительный. Даже беспрецедентные размеры бюджетного куска, на который нацелился Петрик (как известно, первоначально общий объем придуманной под него федеральной целевой программы «Чистая вода» оценивался в 15 *триллионов* рублей), как и демонстративная бесстыжесть «конкурса», оформлявшего передачу Петрику подряда на

эту программу, хоть и произвели некоторое впечатление на общество, но бурной реакции не вызвали. По-настоящему напугали заинтересованную общественность именно визиты и похвалы академиков. Складывалось впечатление, что не сегодня-завтра заведомое шарлатанство получит в той или иной форме официальный «сертификат научности» из рук высшей национальной научной инстанции. Что фактически будет означать дискредитацию любых суждений российского научного сообщества в дальнейшем: если национальная академия страны признает подобную деятельность наукой, значит, в этой страна просто нет никого, кто понимал бы, что такое наука.

Реальность такой перспективы побудила к действию неравнодушных людей как в Академии, так и вне ее. По инициативе Отделения физических наук и комиссии по борьбе со лженаукой (и при посильной помощи Клуба научных журналистов) вопрос об отношении РАН к деятельности Петрика был вынесен на обсуждение общего собрания Академии. Результатом стало учреждение «комиссии Тартаковского», выводы которой не только спасли честь российской науки, но и в конечном счете предотвратили одну из самых масштабных афер последнего времени. Во всеобщем ликовании по этому поводу потонул тот малоприметный факт, что Академия так и не решилась как-либо оценить действия тех своих членов, которые фактически «крышевали» деятельность Петрика. Самый высокопоставленный из гостей Петрика — глава Отделения химии и наук о материалах академик Сергей Алдошин — дал понять, что его прежние слова о «достижениях» Петрика следует воспринимать как шутку. Остальные всеволожские паломники просто отмолчались. Если эта история и повредила их репутации в глазах коллег, то внешне это никак не проявилось: бывшие гости Петрика по-прежнему регулярно бывают рекомендованы в разного рода экспертные комиссии, а Алдошин сохранил пост вице-президента и главы отделения даже после смены президента Академии и значительного обновления ее Президиума. И вероятно, сегодня вместе с коллегами подписывает возмущенные декларации о том, что предложенный проект реформы РАН свидетельствует о полном отсутствии уважения к российской науке.

> “История с аферой Петрика показала **неспособность РАН** критически оценивать деятельность своих членов”.

Речь, разумеется, не о моральных качествах того или иного конкретного лица. Никакой самый избранный круг не гарантирован от попадания в него недостойных — даже в общине апостолов оказался Иуда. В истории с аферой Петрика нам сейчас важно не то, как повел себя тот или иной академик, а то, что она наглядно показала неспособность РАН критически оценивать деятельность своих членов даже тогда, когда эта деятельность явно противоречит и профессиональным требованиям, и элементарной этике — как корпоративной, так и общечеловеческой. Странно было бы ожидать, что корпорация, руководствующаяся такими принципами, сможет принимать разумные управленческие решения в отношении подведомственных ей организаций. Ведь любое решительное перераспределение ресурсов (не говоря уж о таких шагах, как смена руководителя, а тем более — ликвидация учреждения, слияние, сокращение и т. д.) непременно заденет интересы того или

иного члена корпорации, то есть вступит в противоречие с ее главной ценностью. Единственная доступная такой корпорации управленческая политика — это, невзирая ни на что, сохранять статус-кво, распределяя поступающие ресурсы согласно сложившимся пропорциям и ничего нигде не меняя. Фарсовые результаты «проверки эффективности учреждений системы РАН» можно было предсказать заранее. Они отражают вовсе не желание Академии поиздеваться над правительственным поручением или бросить вызов своим оппонентам, а ее органическую неспособность принять решение, сколько-нибудь конфликтное по отношению к собственным членам.

Поэтому сетования новоизбранного президента РАН Владимира Фортова на то, что правительство, мол, внесло нынешний законопроект, даже не поинтересовавшись намерениями самих ученых, которые-де два года обсуждали реформу Академии и разработали ее детальный план, выглядят либо наивностью, либо лукавством. И правительство, и прочие заинтересованные лица уже имели возможность на практике оценить реформаторские возможности Академии. Попытки реформировать ее предпринимались уже неоднократно, начиная с 2004 года. И первую из них руководству РАН удалось отбить именно под честное слово, что Академия сама себя реформирует. «Реформа» свелась к учреждению в Президиуме должности «вице-президента по реструктуризации» (им стал академик Валерий Козлов) и 20-процентному сокращению штатов — в лучших традициях академического менеджмента аккуратно разверстанному поровну не только по всем институтам, но и по всем лабораториям и службам каждого из них. Ничего другого коллективный разум РАН не смог породить даже перед лицом реальной угрозы утраты всех властных полномочий.

Впрочем, и тогда, и позже Академии все же удалось сохранить свои управленческие прерогативы, отделавшись лишь некоторым ограничением автономии (в частности, согласившись на то, что избранного президента РАН должен еще утвердить президент РФ, а устав Академии — правительство страны). Однако на сей раз терпение президента, похоже, лопнуло. Многие комментаторы связывают внезапно проснувшуюся в главе государства политическую волю с личной обидой за своего протеже — Михаила Ковальчука: несговорчивые академики не только несколько раз подряд забаллотировали его на выборах в действительные члены РАН (что закрывает ему дорогу на руководящие должности в Академии), но и дважды подряд не утвердили директором Института кристаллографии.

> “Руководство РАН могло не знать сроков и деталей, но ни сам факт готовящейся атаки, ни ее общая направленность тайной для него быть не могли”.

Возможно, принцип «оскорбивший слугу — оскорбил хозяина» и сыграл какую-то роль, но намерение всерьез взяться за Академию, судя по всему, созрело у Владимира Путина значительно раньше. Видимо, именно оно продиктовало назначение на пост министра образования и науки Дмитрия Ливанова — центральной фигуры предыдущей попытки реформировать Академию (Ливанов в ту пору был заместителем министра и ушел в отставку, когда стало ясно, что реформы не будет) и соавтора программной статьи 2011 года «Верните действенность науке» [3], в которой излагался развернутый план реструктуризации фундаментальной науки в стране. Трудно

отделаться от впечатления, что Ливанова и его команду целенаправленно пригласили для «окончательного решения академического вопроса». О том же свидетельствовала и пиаровская перестрелка между Минобрнауки и РАН, начавшаяся примерно за полгода до объявления планов реформы и шедшая явно по нарастающей. Так что возмущение академиков (и вставших на их защиту представителей общественности) «внезапностью» и «секретностью» подготовленной реформы, мягко говоря, не вполне искренне. Руководство РАН могло не знать сроков и деталей, но ни сам факт готовящейся атаки, ни ее общая направленность тайной для него быть не могли.

«Мириться лучше со знакомым злом...»

Собственно, после всего вышеизложенного удивляться следует не тому, что федеральные власти решились наконец серьезно реформировать систему учреждений фундаментальной науки, а тому, что они так долго терпели нынешнее положение. Не вызывает удивления и то, что все «бессмертные» с редким для них единодушием и решительностью воспротивились затеянной реформе: было бы странно, если бы Академия повела себя как-то иначе. Однако против намечаемых новаций активно выступило практически все российское научное сообщество, связанное с фундаментальными исследованиями, — те самые сотрудники академических институтов, которых намеченные изменения должны освободить от бестолкового «академического» менеджмента. В том числе те, кто в предыдущие годы не раз жестко критиковал Академию и ее руководство. Как бы ни относиться к такой позиции ученых, просто отмахнуться от них как от несмышленышей, которые сами не понимают своего интереса, а потом еще спасибо скажут, не получится.

Хотя читая высказывания некоторых критиков реформы, и в самом деле начинаешь сомневаться в том, что это пишут взрослые люди. «Однако в [нашем институте] есть люди, которые работают. И им для этого требуется оборудование и реактивы. И на данный момент в какой-то степени еще есть возможность их покупать. Предполагаемая реформа — о том, что такой возможности не будет», — пишет в своем комментарии научный сотрудник одного из институтов РАН. Невозможно поверить, что ученый с немалым опытом исследовательской работы (в том числе и в сотрудничестве с зарубежными коллегами) может всерьез полагать, будто оборудование, реактивы и прочие необходимые для работы ресурсы могут поступать в институты только из «дома с квадратными мозгами» на Калужской заставе, а в случае переподчинения научных учреждений какому-то иному ведомству поток этих благ немедленно иссякнет [4].

На первый взгляд столь же наивной и безосновательной выглядит уверенность абсолютного большинства комментаторов в том, что реформа — это всего лишь предлог для отъема и распродажи якобы принадлежащей сегодня РАН недвижимости (разумеется, с последующим «распилом» вырученных средств). Смешно, в самом деле, думать, что для распродажи *своей* собственности государству так уж важно, какое именно ведомство в данный момент ею управляет. Однако давайте переформулируем этот наивный аргумент в виде вопроса: а способно ли вообще российское государство на какие-либо осмысленные преобразования в любой сфере? Известны ли нам примеры проведенных им успешных реформ?

Редкое обсуждение нынешней реформы РАН обходится без упоминания о бесславном завершении реформ армейского хозяйства, проводившихся прежним руководством Министерства обороны. Вполне разумная идея — освободить армию от несвойственных ей хозяйственных функ-

ций, передав их внешним подрядчикам, — обернулась при реализации столь грандиозными хищениями, что сейчас уже невозможно определить, был ли у этого начинания какой-либо иной результат. Практически все недавние попытки радикально изменить что-то в прочих сферах либо сводились к сугубо формальным переименованиям (как реформа органов внутренних дел), либо приводили к заметному ухудшению положения в реформируемой сфере (как, например, в лесном хозяйстве после принятия нового Лесного кодекса). Даже такая ограниченная и более или менее успешно реализованная новация, как ЕГЭ, до сих пор вызывает раздражение в обществе — чему немало способствует сопровождающая ее нескончаемая череда скандалов [5].

В свете такой «реформаторской истории» попытки федерального государства (в чьем бы то ни было лице) выступить в роли мудрого отца, облеченного правом решать за своих неразумных детей, в чем состоит их благо, выглядят, мягко говоря, необоснованными. Ученых, недоумевающих, почему они должны верить, что на сей раз все получится «как лучше», а не «как всегда», нетрудно понять. Откуда возьмутся кадры для будущего агентства, что это будут за люди, каковы будут их приоритеты при принятии решений? Где гарантии, что там не окажутся лица, рассматривающие свои служебные полномочия исключительно как средство удовлетворения частных коммерческих интересов? Или хуже того — «эффективные менеджеры», полагающие, что свеженький сертификат *MBA* позволяет успешно управлять чем угодно, и воспринимающие любые упоминания о «специфике нашей сферы» исключительно как попытку нерадивых подчиненных уклониться от требований эффективности?

Психологическое отчуждение научного сообщества (да и всего образованного общества) от нынешнего государства настолько сильно, что даже сам двусмысленный статус РАН становится в его глазах ценностью, создавая хотя бы *иллюзию автономии*. Прекрасно понимая полную несостоятельность РАН и ее аппарата как оперативно-управленческой структуры, многие сотрудники академических институтов тем не менее предпочитают оставаться под ее сенью, дающей хотя бы видимость защиты от рыскающего снаружи монстра-государства.

Что могут противопоставить этому сильнейшему (и в значительной мере обоснованному) социальному страху идеологи и архитекторы реформы? Пока только слова о ставке на научную группу как основное звено организации фундаментальной науки, о конкурсном распределении, по крайней мере, половины выделяемых на науку средств, о налаживании системы экспертизы проектов и оценки подразделений — словом, о перестройке организационных форм российской науки в соответствии с требованиями науки мировой. Эти слова не могут не радовать — но пока что это всего лишь обещания. Даже если не сомневаться в компетентности и личной честности Дмитрия Викторовича Ливанова — в конце концов он всего лишь чиновник, обязанный выполнять распоряжения вышестоящих инстанций, несмотря на то что лично ему очевидна их бессмысленность и вредонос-

> “Разработанный в глубокой тайне проект реформы РАН был воспринят как **пощечина профессиональному сообществу** и обществу в целом”.

ность (как это было, например, при решении вопроса о введении школьной формы). Кто может гарантировать, что завтра ему не прикажут что-нибудь, в корне противоречащее его сегодняшним словам? Или что завтра его не сменит в кресле министра какой-нибудь Бурматов, Мединский или Пожигайло, а «конкурсное финансирование» не пойдет прямиком в карман очередному Петрику?

Возразить на эти опасения, в самом деле, трудно [6]. Однако инициаторы реформы не только не попытались это сделать, но и словно нарочно дали дополнительные основания для подобных предположений.

Бабушка, а зачем тебе такая большая Академия?

В этом смысле уже сам исходный законопроект выглядел довольно странно. Помимо вызвавшего наибольшие страсти положения о выводе институтов из подчинения Академии он, как известно, предусматривает слияние РАН с РАМН и РАСХН (с автоматическим присвоением членам этих академий статуса полноправных академиков). Действительными членами реорганизуемой Академии должны стать и нынешние член-корреспонденты РАН, в результате чего общая численность «бессмертных» достигнет фантастической цифры в полторы-две тысячи [7]. Правда, законопроект предусматривает возможность ее уменьшения не только путем естественной убыли, но и через исключение из Академии тех ее членов, которые не исполняют или ненадлежащим образом исполняют свои обязанности.

Идею «апгрейда» член-корреспондентов еще можно как-то понять: эта архаичная институция, застрявшая в уставе Академии с XVIII века (в котором ее смысл был совсем иным, нежели теперь), сегодня и впрямь смотрится довольно нелепо [8]. Слияние академий имело бы некоторый смысл в случае сохранения за РАН статуса «министерства фундаментальной науки» (в самом деле, если уж иметь в структуре государственного управления такого кентавра, то хотя бы одного, а не трех). Возможность исключения из академиков предусмотрена в уставах некоторых зарубежных академий, в том числе и весьма авторитетных (например Леопольдины — национальной академии Германии) и, вероятно, в отдельных случаях, как мы видели выше, могла бы быть даже полезна. Но в контексте отечественной истории и установившегося в стране политического климата она однозначно воспринимается как рычаг давления на несогласных. В любом случае эти новации никак не соответствуют декларированной цели превращения Академии в элитарный научный клуб. Сочетание их с лишением Академии административных функций производит впечатление попытки обойти столб одновременно справа и слева — с предсказуемым результатом.

Но те основания для недоверия реформаторам, которые дает сам текст законопроекта, меркнут и бледнеют по сравнению с впечатлением, которое произвели на научное сообщество методы его подготовки и реализации. Разработанный в глубокой тайне (в том числе и от общественных структур при самом министерстве — Общественного совета и Совета по науке) и продавленный через правительство и Думу откровенным силовым нажимом, проект — даже независимо от тех или иных своих конкретных положений — не мог быть воспринят иначе как пощечина профессиональному сообществу и обществу в целом. Конечно, в недавнем прошлом РАН не раз демонстрировала поразительную способность уклоняться от любых перемен, так что можно понять министра, который, зная об этом, избрал стратегию блицкрига. И звучащее ныне в возмущен-

ных декларациях и резолюциях требование «широкого общественного обсуждения» отдает изрядным лукавством: именно РАН в течение всего времени своего существования либо игнорировала идею вывода институтов из-под ее управления, либо отвечала на нее возмущенными эмоциональными возгласами, не вступая в разговор по существу. Что могут дать требуемые общественностью «два месяца» там, где оказалось мало двадцати с лишним лет?

Однако если смотреть не в прошлое, а в будущее, то приходится констатировать: каковы бы ни были резоны реформаторов, результатом избранного ими образа действий стал открытый конфликт практически со всем научным сообществом. «Заменив тяжелую планомерную работу по завоеванию доверия научного сообщества на административно-бюрократический трюк, министерство рискует оказаться в ситуации, когда реформы придется проводить при активном сопротивлении реформируемых, даже тех из них, кто от этих реформ мог бы выиграть», — с горечью пишет соавтор Дмитрия Ливанова по вышеупомянутой программной статье 2011 года профессор Михаил Гельфанд [9]. Причем речь идет не только о самой реформе, но и о любых нынешних и будущих начинаниях министерства. В самом деле, много ли стоят правильные слова руководителей Минобрнауки о курсе на повышение роли научного сообщества, об обязательном учете мнения специалистов при принятии ответственных решений и т. д., если это самое сообщество и эти самые специалисты были откровенно посланы по известному адресу при решении весьма ответственного (и притом впрямую касающегося их) вопроса? «Боюсь, что заметное число ярких, содержательных и пользующихся доверием сообщества ученых долгое время не захочет иметь никакого отношения к инициативам и проектам министерства», — резонно замечает по этому поводу профессор Гельфанд [10], и его неутешительный прогноз начинает сбываться с пугающей скоростью. Уже в первые дни после обнародования планов реформы РАН целый ряд ее членов объявил о своем отказе войти в состав будущей «обновленной» Академии. На момент написания этих строк в списке «отказников» значится 73 имени — и это совсем не те лица, к которым хотелось бы применить пункт об «исключении за ненадлежащее исполнение».

Между тем вывод научных учреждений из прямого подчинения Академии сам по себе не панацея, а всего лишь первый шаг на долгом пути структурной организации науки. И практически все последующие действия могут быть успешны только при условии, что в них будут прямо участвовать сами ученые — причем лучшие, пользующиеся авторитетом как в национальном, так и в мировом научном сообществе. Именно они должны проводить аудит научных учреждений, оценивать заявки на гранты, разрабатывать регламенты экспертиз и проводить сами экспертизы и вообще делать огромную работу, которая не может быть переложена на чиновников (по крайней мере, если ее заказчика интересует результат). Но после всего, что произошло, привлечь действительно сильных ученых к такой работе будет невероятно трудно — причем уже вне зависимости от того, чем кончится сейчас борьба вокруг законопроекта.

В истории России уже не раз бывало, что вполне разумные замыслы — от церковной реформы XVII века до внедрения в культуру картофеля — воплощались в жизнь так, что именно наиболее подходящие для них люди оказывались их ярыми противниками. Похоже, сейчас нам предстоит увидеть очередной римейк этого надоевшего сюжета. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Так, например, накануне печально знаменитой сессии ВАСХНИЛ 1948 года отдел науки ЦК ВКП(б) во главе с Юрием Ждановым до последнего момента пытался предотвратить разгром советской биологии и прекратил свои усилия только после прямого окрика Сталина, в то время как Академия, терроризированная недавними репрессиями, осталась пассивным наблюдателем событий.

[2] Так, например, для Института океанологии РАН немалым подспорьем оказалось сотрудничество со знаменитым продюсером Джеймсом Кэмероном, использовавшим подводные обитаемые аппараты «Мир» для съемок своего «Титаника». Это сотрудничество не только позволило российским океанологам целый сезон работать в Атлантике, но и послужило их аппаратам хорошей рекламой в дальнейшем.

[3] *Гельфанд М., Ливанов Д.* Верните действенность науке // Эксперт. 2011. № 38 (771) (http://expert.ru/expert/2011/38/vernite-dejstvennost-nauke/).

[4] Как ни странно, даже в этом наивном страхе есть доля правды. Обычная беда всех российских реорганизаций — отсутствие должной синхронности изменений, когда новый порядок вводится в действие еще до принятия (а то и до разработки) тех административно-правовых механизмов, которые необходимы для его реализации. Результатом становится ситуация, подобная положению на кинофабрике №1 из «Золотого теленка»: старый порядок *уже* не действует, новый — *еще* не действует. Так что перспектива остаться без поставок — если не навсегда, то, как минимум, на несколько месяцев — в свете первоначального текста законопроекта выглядела вполне реальной. В этом отношении поправка, предусматривающая введение переходного периода, представляется весьма разумной.

[5] Последний из них, связанный со «сливом» в интернет эталонных образцов ответов, разразился уже в этом году и привел к отставке профильного заместителя министра образования именно в тот момент, когда министерство перешло к решительным действиям в отношении РАН.

[6] Как ни странно, возможный ответ мне подсказал один из самых яростных критиков реформы в блогосфере, написавший в очередном комментарии, что российские вузы уже лет десять реформируют в том же направлении, в котором сейчас должны переделывать систему РАН, — ну и где, мол, результаты? Действительно, перемены в вузах начались гораздо раньше, пережили и череду провозглашенных национальных приоритетов, и смену первых лиц в управляющем ими министерстве — однако не привели ни к каким из тех бед, которыми пугают сегодня общество российские ученые. Вузовская наука не уничтожена, принадлежащая вузам недвижимость не отобрана и не распродана, массовых увольнений сотрудников не было. Напротив, за последние годы именно в вузах наметилась отчетливая тенденция к повышению уровня научных исследований, к интеграции в мировое научно-учебное сообщество и к избавлению хотя бы от наиболее уродливых форм коррупции и имитации науки.

[7] Если в состав обновленной Академии будут включены только член-корреспонденты РАН и действительные члены двух других академий, то общая численность ее составит 1630 человек. Если же член-корреспонденты РАМН и РАСХН также будут повышены до академиков, то эта цифра возрастет до 1997 человек.

[8] Хотя очень трудно отделаться от впечатления, что главная цель этой меры — открыть дорогу к руководящим должностям М. В. Ковальчуку, которого Кремль явно хотел бы видеть президентом Академии, а сами академики упорно не хотят даже избирать в ее состав.

[9] *Гельфанд М.* Блицкриг // Троицкий вариант. 2013. № 13 (132). 2 июля (http://trv-science.ru/2013/07/02/blickrig/).

[10] Там же.

Новый германский вопрос

Сегодня вопрос состоит в том, достаточно ли велика Германия для Европы, и не только объективно, но и субъективно — по своему духу и стратегическому воображению

Тимоти Гартон Эш

Сегодня впору говорить о новом германском вопросе, суть которого в следующем: сможет ли самая могущественная страна Европы сыграть ведущую роль в формировании устойчивой и конкурентоспособной еврозоны и одновременно сильного и влиятельного Европейского союза? Трудности, которые мешают Германии убедительно ответить на этот вызов, являются отчасти следствием более ранних версий германского вопроса и ответов, которые были на них даны. Из вчерашних ответов и вырос новый, сегодняшний вопрос.

Но прежде чем приступить к рассмотрению этих уходящих в историю корней, давайте вспомним все то, что не имеет отношения к новому германскому вопросу.

Итак, через двадцать три года после объединения территориально расширившаяся Федеративная Республика Германия представляет собой, может быть, самую прочную буржуазно-либеральную демократию из существующих на планете. Она не только осилила огромные расходы на объединение страны, но и провела после 2003 года серьезные экономические реформы, снизив на основе консенсуса затраты на рабочую силу и тем самым восстановив свою конкурентоспособность на мировом рынке.

Германия — цивилизованная, свободная, процветающая, законопослушная, умеренная и осторожная страна. Ее многочисленные добродетели можно подытожить двумя словами: «банальность добра». Однажды на вопрос таблоида *BILD-Zeitung* о том, какие чувства пробуждаются в ней при слове «Германия», Ангела Меркель дала примечательный ответ: «Мне приходят на ум плотно закрывающиеся окна! Ни одна другая страна не может производить столь плотно закрывающиеся и красивые окна» [*dichte und schöne Fenster*] [1]. Между тем страна не так уж и банальна. Открывая плотно закрывающееся окно своего номера в берлинском отеле, я устремляю свой взгляд за Унтер-ден-Линден на освещенный, просвечивающий купол Рейхстага, расположенного в самом сердце этого города, который сейчас стал самым впечатляющим — после Лондона — городом Европы [2].

Мой израильский друг, принявший немецкое гражданство, охарактеризовал мне Германию как «сбалансированную» страну, и это кажется абсолютно точной оценкой. Левый французский политик Жан-Люк Меланшон наделал много шума, когда сказал, что «среди тех, кто имеет вкус к жизни, никто не хотел бы быть немцем» [3]. Но в таком случае людей, у которых нет вкуса к жизни, должно быть очень много, потому что по данным опроса, проведенного Би-би-си в двадцати пяти странах, Германия — самая популярная страна в мире, на десять баллов опережающая Францию по этому показателю [4].

Конечно, у нее есть свои слабости и свои проблемы — а у кого их нет? Например, насе-

Перевод статьи Тимоти Гартона Эша (*Timothy Garton Ash*) "The New German Question", опубликованной в журнале *The New York Review of Books* (Vol. 60. No 13. Aug. 15, 2013)

ление Германии быстро стареет. Печально, но если нынешняя тенденция не переломится, то к 2030 году на каждого пенсионера будет приходиться чуть больше одного работающего. При отсутствии иммиграции население Германии, в настоящее время превышающее 80 млн, к 2050-му может сократиться до 60 млн человек. Поэтому иммиграция является важнейшим способом решения демографической проблемы в Германии, но здесь она заметно уступает Франции и Великобритании, не говоря уже о Канаде и Соединенных Штатах. Она меньше, чем они, подает жизненно важных, пусть и несколько расплывчатых, социальных и культурных сигналов, позволяющих иммигрантам отождествить себя со своей новой родиной [5].

После принятия — под влиянием катастрофы на японской АЭС в Фукусиме — иррационального, близорукого политического решения отказаться от собственной программы развития ядерной энергетики и полагаться в основном на уголь и газ, промышленные цены на электроэнергию в Германии установились на отметке, которая на 40 проц. выше, чем во Франции. Ее экономика блестяще справляется с производством товаров, которые такие страны, как Китай, хотели бы покупать (в частности, это автомобили, станки, химикаты), но в сфере услуг она слабее. Немецким компаниям нет равных по внедрению технологических усовершенствований, но они далеко не столь успешны в области так называемых прорывных инноваций, какие можно видеть в Силиконовой долине. В стране, которая еще в XIX веке, можно сказать, изобрела современный исследовательский университет, много очень хороших университетов, но нет ни одного университета мирового класса, способного конкурировать с Оксфордом или Стэнфордом. Берлин может похвастаться восхитительным кафе «Эйнштейн», но с 1930-х эйнштейны всего мира предпочитают работать в других странах.

Если эти слабости в конечном счете приведут к экономическому упадку, то внутренний германский вопрос может стать вновь актуальным. Хорошо сбалансированная либеральная стабильность Германии и ее национальная идентичность опираются на ее хозяйственную мощь. Нельзя полностью исключить возможность того, что в случае экономических трудностей мы можем снова стать свидетелями возрождения культурного пессимизма, политического экстремизма и того, что теннисист Борис Беккер как-то в разговоре определил как способность его соотечественников легко «терять голову и рассудок» (*to flip their top*). Однако для нынешних Соединенных Штатов характерна еще более истеричная форма такой «способности», чем для Германии, — поистине, довольно для каждого дня своих германских вопросов [6].

Что касается глобальной экономической конкуренции, немецкие компании — при систематической и искусной поддержке правительства — действуют столь же жестко и организованно, как, бывало, действовали немецкие части на фронте. Однако в геополитическом плане эта Германия не проявляет ни малейших амбиций в стиле Вильгельма и стремления доминировать над соседями или над кем-то еще. Единственное «место под солнцем», на которое претендуют ее граждане, это средиземноморские пляжи. А из боевых побед она празднует только победы на футбольных полях, и ее игра стала столь совершенна, что, в конце концов, Германии приходится сражаться с самой собой. Ведь в этом году в финале Лиги европейских чемпионов в Лондоне встретились две немецкие команды: мюнхенская «Бавария» и дортмундская «Боруссия».

Во времена воссоединения Германии существовали опасения, что она будет доминировать в новой *Mitteleuropa*. В экономическом плане Германия теперь действительно занимает главенствующее положе-

ние в Центральной и Восточной Европе (ЦВЕ). Немецкие производители, такие как *Volkswagen*, перенесли важные компоненты своих производств в другие страны, чтобы использовать преимущества ЦВЕ — низкий уровень оплаты труда, высококвалифицированную рабочую силу, — не выходя при этом за пределы ЕС. Если взять четыре страны Вышеградской группы — Польшу, Венгрию, Чехию и Словакию — как одно целое, то они теперь крупнейший торговый партнер Германии. Но эта новая *Mitteleuropa* была создана по взаимному согласию — славяне, венгры, немцы в большинстве своем полагают, что она отвечает интересам всех сторон. Германо-польские отношения сейчас теплее, чем когда-либо за последнюю тысячу лет, а Польша теперь лучший друг Германии среди стран ЕС. В 2011 году министр иностранных дел Польши Радек Сикорский произнес памятные слова: «Наверное, я первый в истории польский министр иностранных дел, который говорит подобное: я начинаю бояться немецкого бездействия больше, нежели немецкой мощи».

Чтобы понять, почему Германия так неохотно берет на себя роль лидера, следует вспомнить, что Европейский валютный союз, сложившийся в ходе и после объединения Германии, не был проектом доминирования Германии в Европе, а, наоборот, был европейским проектом сдерживания Германии. Ответ президента Франции Франсуа Миттерана и премьер-министра Италии Джулио Андреотти на германский вопрос 1989-го «что нам делать с быстро объединяющейся Германией?» был таким: еще крепче привязать ее к Европе, создав валютный союз. Да, планы введения в дополнение к единому рынку еще и единой валюты уже существовали, и канцлер Гельмут Коль был в принципе «за». Имелись и экономические аргументы в пользу их реализации. Как бы то ни было, теперь мы имеем в спешке созданный валютный союз, некоторые коренные дефекты которого берут начало в политическом маневрировании вокруг объединения двух Германий.

Мы и тогда уже видели все это, но теперь данный исторический эпизод можно дополнить интереснейшими подробностями из опубликованных немецких, английских, французских и американских документов. Приведу только один пример. В немецком варианте записи беседы, состоявшейся в декабре 1989 года, в которой Коль рассказывал госсекретарю США Джеймсу Бейкеру о своих попытках развеять европейские опасения по поводу объединения Германии, есть такой эпизод:

«Он [Коль] спросил себя, а что еще мог он сделать, как не внести свой вклад в создание европейского валютного и экономического союза. Он принял это решение [связать себя обязательствами по формированию валютного союза] вопреки экономическим интересам немцев. Например, президент Бундесбанка был против. Но такой шаг был политически важен, поскольку Германия нуждалась в друзьях. Нельзя было допустить, чтобы в Европе снова возникло недоверие к немцам» [7].

Коль убедительно доказывал, что валютный союз должен быть дополнен финансовым, а вслед за тем и политическим союзом, но Миттеран и Андреотти не хотели ни того, ни другого. Для них идея состояла в том,

“Европейский валютный союз не был проектом доминирования Германии в Европе, а наоборот, был европейским проектом **сдерживания Германии**”.

чтобы получить контроль над германской валютой, а вовсе не в том, чтобы Германия могла контролировать их национальные бюджеты. И поэтому некоторые из принципиальных дефектов, которые еврозона — валютный союз без взаимного контроля бюджетов, задолженностей и банков — сегодня изо всех сил старается исправить, являются следствием неадекватных решений в период ее образования. Историк Генрих Август Винклер сказал по этому поводу: «Во имя решения — при полном согласии Европы — германского вопроса европейский вопрос пришлось оставить открытым».

Немцев ни разу не спрашивали на референдумах, хотят ли они отказаться от немецкой марки, которая символизировала послевоенную западногерманскую идентичность не менее, чем королева олицетворяет Британию. Если бы немцев спросили, наверное, они сказали бы «нет», но могущественный Коль продавил свое решение. В первое десятилетие существования евро немцы привыкли к европейской валюте, но так и не научились ее любить. И вряд ли кто-нибудь объяснил им, что именно Германия больше всех выиграла от введения единой валюты, которая существенно улучшила условия для немецкого экспорта как в Европу, так и за ее пределы. По одной из оценок совокупное положительное сальдо немецкой торговли с остальными странами ЕС за годы с момента введения евро в 1999-м до 2011-го составило более 1 трлн долларов [8].

Потом наступило время расплаты. Все изъяны этого, так и оставшегося «полуфабрикатом», валютного союза предстали во всей своей наготе в разгар финансового кризиса, разразившегося в 2008 году, и последовавшей за ним истерикой на рынках ценных бумаг. Так что остающийся открытым европейский вопрос теперь необходимо решать. И поскольку это вопрос экономики, или, точнее, политической экономии, все взоры обратились к Германии, которая, благодаря своей традиционной экономической мощи и реформам, проведенным после 2003-го, но также и благодаря евро неоспоримо является ведущей экономической силой Европы.

Германия не стремилась к роли европейского лидера. После 1990 года немцы в большинстве своем были бы вполне счастливы, если бы им удалось справиться с проблемами, возникшими в результате объединения двух Германий, и при этом по-прежнему остаться богатыми и свободными, жить в этакой Большой Швейцарии с высококачественным экспортом и изобилием отпускных дней на солнечном Средиземноморье. Но вместо этого создание валютного союза, с помощью которого Миттеран намеревался удерживать Францию на водительском сиденье европейского авто, а Германию на пассажирском, привело к противоположному результату: теперь Германия сидит в кресле водителя как никогда прочно. Немцы вдруг обнаружили, что это они платят, чтобы выручить других, и их правительство рекомендует странам, которые сейчас называют странами Южной Европы, что им теперь делать, а именно сократить свои бюджеты, провести структурные реформы и стать похожими на Германию.

Таким образом, Германия, сама того не желая, оказалась в роли общеевропейского школьного учителя (*der Schulmeister in Europa*). Между тем Бисмарк, произнося в 1878-м свою знаменитую речь в Рейхстаге, предостерегал немцев от того, чтобы брать на себя такую роль [9]. Или, с поправкой на сегодняшние реалии, роль общеевропейской школьной учительницы, поскольку место Бисмарка на сей момент занимает дама. И что же Берлин получил вместо благодарности? На Кипре демонстранты пронесли по улицам плакаты «Меркель — Гитлер», а греки обвинили немцев в том, что они ведут себя словно гауляйтеры. В ходе опроса, проведенного *Harris* в

июне этого года, 88 проц. респондентов в Испании, 82 в Италии и 56 проц. во Франции заявили, что, по их мнению, влияние Германии на ЕС слишком велико. Однажды Ангела Меркель с горькой усмешкой сказала мне: «Нас одинаково проклинают и когда мы не берем на себя руководящую роль, и когда берем».

Прагматичный, сдержанный поэтапный подход Меркель отчасти просто отражает особенности ее личности. Но одна из причин сохранения ею высокого уровня популярности среди немцев на протяжении всех этих кризисных лет состоит в том, что на каждом этапе кризиса еврозоны она всякий раз проявляет нежелание делать что-то сверх того, что все равно пришлось бы сделать, а это как раз и отвечает настроениям немецкого народа. Пока что в условиях кризиса еврозоны был сделан только один по-настоящему смелый и решительный шаг, и сделан не Германией, а итальянским президентом Европейского центрального банка Марио Драги, который в июле 2012-го заявил, что банк будет делать «все возможное», чтобы сохранить евро. В результате еврозона выжила, но пока еще не процветает, и особенно это заметно в странах-должниках на юге Европы. Например, в Испании безработица среди молодежи превышает 50 процентов.

Однако теперь для всего Европейского союза, похоже, наступает момент истины. По всему континенту — и на севере, и на юге — наблюдается резкое снижение доверия к ЕС и возникают партии протеста. Между парламентскими выборами в Германии 22 сентября 2013 года и выборами в Европейский парламент, которые назначены на 22 мая 2014-го, пройдет всего восемь месяцев, и за это время надо будет убедить множащиеся легионы евроскептиков, что европейские лидеры, традиционные партии и институты знают, как выйти из тьмы к свету. В противном случае мы получим Европейский парламент, который будет одновременно и неуправляемым, и заблокированным. В некоторых странах Южной Европы, если их народы не увидят свет в конце того, что многие считают навязанным немцами туннелем, гнев в любой момент может выплеснуться наружу.

Министр иностранных дел Германии Гидо Вестервелле справедливо считает нынешний период решающим в трех отношениях: для доверия к Европе ее собственных граждан, для авторитета Европы в мире и для того, как Европа и весь мир будут смотреть на Германию [10]. По чистой случайности этот исторически важный период по времени совпадает со столетней годовщиной начала Первой мировой войны в 1914-м.

Вскоре после мирного объединения Германии в 1989—1990 годы Фриц Штерн достопамятно охарактеризовал это событие как «второй шанс» для Германии. Первый шанс у этой динамичной в экономическом отношении центрально-европейской державы был в годы, предшествующие 1914-му. «Этот век мог бы быть веком Германии», — сказал однажды Штерну Раймон Арон. Она потеряла этот шанс в ходе двух мировых войн и Холокоста. Теперь у нее появился еще один шанс.

Ныне, почти четверть века спустя, можно с уверенностью утверждать, что во внутренних своих делах Германия удачно использовала свой второй шанс. Теперь это «европейская Германия», которой Томас Манн мог бы гордиться [11]. Однако вовне, в плане формирования нового европейского порядка и решения европейского вопроса, оставшегося открытым при объединении страны, Германии только еще предстоит доказать, что она способна успешно воспользоваться новыми возможностями.

Хотя термин «гегемон» по отношению к Германии широко принят, в сегодняшней Европе эта страна является скорее ведущей, а не доминирующей державой. Это не прямая

гегемония наполеоновской Франции в континентальной Европе и не гегемония США в западном мире после 1945-го. На долю ФРГ приходится всего 16 проц. населения ЕС и 20 проц. его ВВП. Такой «неудобный», промежуточный размер, наряду с центральным географическим положением страны, — постоянная особенность современных германских вопросов. В свое время Генри Киссинджер язвительно заметил, что, Германия «слишком велика для Европы и слишком мала для мира». Между тем сегодня вопрос состоит в том, достаточно ли велика Германия для Европы, и не только объективно, но и субъективно — по своему духу и стратегическому воображению.

В отличие от США это государство в Центральной Европе опережает другие только по одному из трех ключевых державных параметров. По ударной мощи своей армии Германия не идет ни в какое сравнение ни с Англией, ни с Францией. Она вроде бы встрепенулась, приняв участие в интервенции в Косово, чтобы предотвратить еще один геноцид со стороны сербов (пока что это, на мой взгляд, один из самых замечательных эпизодов в истории Германии после ее объединения), и позже присоединившись к своим западным союзникам в Афганистане, но затем снова погрузилась в несколько самодовольный пацифизм [12]. Главный министр правительства почти пренебрежительно говорил мне о «вполне пристойной» армии своей страны, утверждая, что настоящие войны XXI века будут геоэкономическими.

Что касается мягкой силы, то, как видно из результатов опроса общественного мнения, проведенного Би-би-си в 25 странах, Федеративная Республика Германия обладает достаточным потенциалом притягательности, если использовать классическое определение мягкой силы, данное Джозефом Найем. Однако ее все-таки нельзя сравнить с культурной притягательностью страны Гарри Поттера, Дейвида Бекхэма, Королевского шекспировского общества, Би-би-си, англоязычных университетов, в которых учатся студенты со всего мира, королевской семьи, Олимпийских игр в Лондоне и мистера Бина.

Если же говорить об экономической мощи, тут «Германия превыше всех». Да и в отношении политической мощи тоже. Поэтому в коридорах и кулуарах Брюсселя все обычно выжидают, поглядывая, в какую сторону двинется Берлин. Раньше у европейцев был один патрон — Америка. Теперь их два: Германия и Америка. В поисках немецких ответов на европейский вопрос нельзя пренебречь тремя важными аспектами — экономической политикой, европейскими институтами, призванными контролировать и легитимировать эту политику, и, наконец, последним, но не по важности, аспектом — поэзией, сопровождающей эту экономическую и институциональную прозу, поэзией, которая могла бы вдохновить европейцев на то, чтобы еще раз поверить в мечту по имени Европа.

Расспрашивая немецких политиков и чиновников, я был поражен тем, какая у них точка отсчета. Этой точкой отсчета была не Германия, или Греция, или Италия — ею был Китай. В 2012 году 46 проц. экспорта ЕС в Китай приходилось на товары из Германии. Британия глобализовала свой сектор финансовых услуг, но из всех производственных секторов в Европе самый интернациона-

“В плане формирования нового европейского порядка Германии только еще **предстоит доказать**, что она способна успешно воспользоваться новыми возможностями”.

лизованный — немецкий. От других стран еврозоны мои немецкие собеседники хотят, чтобы те стали сильными, конкурентоспособными, экспортно-ориентированными экономиками — такими, как Германия. В этом и только в этом случае мы получим то, что они называют *Selbstbehauptung Europas* — самоутвердившейся Европой. Европой, которая будет в состоянии постоять за себя в быстро меняющемся мире. Отсюда их жесткое, менторское требование к слабым экономикам еврозоны — провести бюджетную консолидацию и структурные реформы.

он. В частных беседах немецкие чиновники говорят: «Мы должны делать вид, что относимся к Франции как к равному партнеру». Их последняя надежда на экономические реформы во Франции состоит в том, что национальная гордость не позволит французам смириться с относительным упадком своей страны и покровительственным тоном Германии.

Проблема с немецкими рецептами для еврозоны в том, что они — в зависимости от точки зрения — либо не работают вовсе, либо работают недостаточно быстро. Приведу

"Немцы озабочены тем, что из своей зарплаты и накоплений им придется оплачивать **ошибки других европейцев**, потворствующих своим прихотям".

одно простое умозрительное рассуждение. Германию, как чемпиона по экспорту, называют европейским Китаем. Далеко не каждая страна в мире может быть Китаем, и если бы все были как Китай, то тогда сам Китай не мог бы быть Китаем, ибо кто бы тогда покупал экспортируемые им товары? Точно так же не каждая страна в еврозоне могла бы быть Германией, и если предположить нечто крайне маловероятное — что все они станут похожи на Германию, то тогда уже сама Германия не сможет быть Германией. В этом случае пришлось бы предположить, что весь остальной мир вдруг станет с энтузиазмом наращивать внутренний спрос, чтобы поглощать нарастающий поток экспортных товаров из «германизированной» еврозоны.

В конце концов, имеет значение только то, что работает и дает эффект. После выборов Германии предстоит найти такую комбинацию политических мер, которая обеспечила бы каждому в еврозоне то, чего он желает, то есть инвестиции, экономический рост, рабочие места, а следовательно, уменьшение выплат пособий по безработице

Самая большая головная боль Германии — Франция, особенно теперь, при президенте-социалисте Франсуа Олланде. С одной стороны, еще с 1950-х годов Франция — самый важный партнер Германии по европейской интеграции, с другой — она постоянно терпит фиаско с реформами. Как оказать давление на Францию, принуждая ее к проведению реформ, — раздражаются немцы, — если она надежно защищена кредитоспособностью Германии? (Доходы от государственных бумаг во Франции приближаются к немецким показателям, а отнюдь не к испанским или итальянским, по той простой причине, что рынки правильно считают, что Франция будет самой последней средиземноморской страной, которую Германия когда-нибудь отпустит в самостоятельное плавание).

«Видите ли, — сообщил мне один высокопоставленный немецкий политик, — я позволил дочери пользоваться моей кредитной картой, но я проверяю записи ее расходов». Я рискнул развить тему: «А если французская девушка спускает все деньги на красивые модные платья, то…». «Вот именно», — фыркнул

и увеличение налоговых поступлений — ведь только таким образом можно будет добиться устойчивого сокращения государственного долга. Но результат, конечно, будет зависеть от глобальных экономических трендов, которые в таких странах, как Китай, не выглядят благоприятными.

Немецкая политическая риторика остается жестко догматичной, и в этом свете немецкая экономика часто выглядит как ветвь моральной философии, а то и вовсе — протестантской теологии. Меркель, дочь протестантского священника из Восточной Германии, как-то неосторожно заметила, что южноевропейским странам-должникам следует «искупить грехи прошлого». Однако реальная политика Берлина более прагматична. Например, в начале этого года Берлин наделил банки, контролируемые государством, полномочиями для создания рабочих мест для безработной молодежи на юге Европы. Шансы на то, что такой конструктивный прагматизм (подразумевающий, в частности, и повышение заработной платы, способное простимулировать немецкий внутренний спрос) восторжествует, — несомненно, возрастут, если в правительство войдут социал-демократы, возможно вступив в «большую коалицию» с христианскими демократами Меркель.

Но даже если руководство страны готово делать все, что представляется необходимым, сможет ли оно повести за собой немецкий народ? Понятно, что немцы озабочены тем, что из своей заработанной тяжким трудом зарплаты и накоплений им придется оплачивать ошибки других европейцев, потворствующих своим прихотям. Я сбился со счета, сколько раз немцы говорили мне: «Когда иностранцы просят нас взять на себя лидерство, они имеют в виду только деньги».

Кроме того, они одержимы страхом инфляции. Один из опросов показал, что инфляции немцы боятся больше, чем заболевания раком [13]. И здесь снова возникает призрак прошлого — травмирующая память о двух катастрофических инфляциях после Первой и Второй мировых войн. В оживленной полемике на страницах либерального еженедельника *Die Zeit* корреспондент, специализирующийся на экономической политике, утверждает, что сами немцы неправильно воспринимают как собственное прошлое (ибо тогда была вовсе не инфляция, а дефляция, которая непосредственно предшествовала приходу Гитлера к власти), так и сегодняшние реалии этой опасности [14].

В Германии есть два очень влиятельных учреждения, которые тоже ограничивают возможности решительных действий со стороны любого немецкого правительства. Это, во-первых, Немецкий федеральный банк и, во-вторых, Конституционный суд. Первый сохраняет скептическое отношение к евро еще с тех времен, когда Коль доверительно беседовал с Бейкером в 1989 году. Недавно он довел свои возражения до Конституционного суда Германии. Экспертный свидетель, президент Немецкого федерального банка Йенс Вайдман считает, что способ, с помощью которого Драги спас евро в прошлом году, пообещав так называемые прямые валютные транзакции «аутрайт» [обычные срочные валютные сделки на межбанковском рынке], возможно, не входят в компетенцию Европейского центрального банка. И уже не первый раз вся Европа, затаив дыхание, ожидает очередного вердикта немецкого суда. Здесь мы снова возвращаемся к ответу на еще один германский вопрос, поставленный в 1945-м. Чтобы никакой Гитлер больше не смог прийти к власти в Германии, Федеративная Республика не только была, насколько это возможно, территориально децентрализована, но и получила комплекс институциональных сдержек и противовесов, в том числе очень сильный Конституционный суд. Поэтому государство, от которого сегодня требуют, чтобы

оно взяло на себя роль решительного руководителя, имеет политическую систему, чрезвычайно затрудняющую такое лидерство.

Если Германии вместе с партнерами удастся проводить необходимую экономическую политику, Европе потребуется новая институциональная архитектура и, хотя в еврозоне наиболее остро стоит вопрос о надзоре над национальными бюджетами, возможно, придется изменить и всю структуру ЕС. Сегодняшний Берлин представляет собой строительную площадку; огромные краны и экскаваторы прямо под окнами (к счастью, плотно закрытыми!) моего номера в отеле прокладывают туннель для новой линии метро, а чуть ниже по Унтер-ден-Линден заложен первый камень фундамента, на котором должен быть воссоздан замечательный дворец прусских королей, разрушенный коммунистами Восточной Германии после Второй мировой войны. Берлин является также и интеллектуальной строительной площадкой, на которой разрабатываются альтернативные проекты для Европы, — площадкой, разворачивающейся медленно, подобно гигантским строительным конструкциям. Один приятель показал мне почтовую открытку с надписью: «Европейская Республика — в стадии строительства». Внутрипартийная дискуссионная газета социал-демократов призывает к *ein anderes Europa,* то есть к новой (и лучшей) Европе.

Так появится ли *Bundesrepublik Europa* — Федеративная Республика Европа? Как и другие европейские страны, Германия, безусловно, начинает думать о Европе, глядя на нее сквозь призму собственной конституционной традиции, в то время как французы воображают себе централизованную светскую республику, а британцы мечтают о рыхлом содружестве. «Федеративная» — в немецком смысле — может также означать возвращение полномочий на национальный и государственный уровень, что, конечно, понравится евроскептикам, и не только английским. Но немцы смотрят на проблему еще шире.

Сама Меркель колеблется между усилением роли выбранного прямым голосованием Европейского парламента и сильным прагматическим предпочтением межправительственных соглашений, таких как прошлогодний Бюджетный пакт для еврозоны. В немецких дебатах больше внимания стало уделяться важности демократического национального суверенитета, чему поспособствовали решения Конституционного суда. Кроме того, раздаются призывы, адресованные Брюсселю, больше прислушиваться к голосам национальных парламентов.

Немцы, как и все остальные, в своих интеллектуальных дискуссиях жонглируют тремя видами легитимности:

- наднациональной легитимностью, реализуемой через Европейскую комиссию под надзором выбранного в ходе прямых выборов Европейского парламента;
- межправительственной легитимностью, реализуемой через советы ЕС, в которых собраны представители демократически избранных национальных правительств;
- легитимностью, обеспечиваемой национальными парламентами.

То, что в конечном счете будет произведено на «колбасной фабрике» брюссельских переговоров через несколько лет, не будет, наверное, выглядеть так уж благостно и симпатично, и среди авторов будет не только Германия: нас ждет скорее не Федеративная Республика Европа (*Bundesrepublic Europa*), а Священное Содружество Республик (*Holy Republican Commonwealth*).

И вот, пока медленно, с очень низкой отдачей вращаются жернова переговоров по экономической политике и институциональным вопросам, обнаруживается кричащая потребность в поэзии. Европейцы жаждут, чтобы им указали нужное направление движения и цель, чтобы вселили в их души надежду. Однажды

федеральный канцлер Германии уже дал превосходный пример такой провидческой, визионерской политики. Речь идет о Вилли Брандте, который облек свою новую *Ostpolitik* — восточную политику, первоначально известную как «политика малых шагов» (совсем в духе Меркель), вдохновляющей риторикой. «Немцы, — заявил он, — должны быть нацией хороших соседей у себя дома и за рубежом».

Биограф Меркель Штефан Корнелиус отмечает, что у нее много достоинств, но ораторским искусством, заставляющим биться сердца, она не владеет. К сожалению, это относится не только к Меркель. Весь немецкий политический класс использует своего рода *Lego*-язык, собирая из «пластиковых» слов стерильные, выхолощенные фразы. Немецкие политики в большинстве своем скорее согласятся персонально слетать на Луну, чем произнести яркую фразу.

Почему это так? Отчасти потому, что в немецком языке много слов-призраков. Как подметил бывший министр иностранных дел Йошка Фишер, можно собрать конференцию молодых лидеров (*young leaders*), но не молодых же фюреров (*junge Führer*)! Я заметил, что немцы часто переходят на английский язык, чтобы воспользоваться словом *leadership* — «лидерство». Из-за Гитлера нынешний словарь немецкой политической риторики намеренно сужен, осторожен и скучен. Давно известно, что талантливые немцы предпочитают заниматься бизнесом или учиться и работать за рубежом. (Из наших выдающихся немецких студентов, обучающихся в Оксфорде, я мог бы сформировать целое правительство.)
В последнюю четверть века немецкий бизнес активно действует на глобальном уровне, компании проводят заседания советов директоров на английском языке, менеджеры чувствуют себя в Шанхае и Сан-Паулу так же, как в Штутгарте, то есть как дома. Тем временем политический класс Германии, напротив, стал еще более провинциален, чем прежде.

> “В последнюю четверть века немецкий бизнес активно действует на глобальном уровне, а **политический класс Германии** стал еще провинциальнее, чем прежде”.

Опять же этот провинциализм частично проистекает из тех ответов, которые были даны на более ранние немецкие вопросы. Поскольку политическая система страны была намеренно децентрализована, политики, как правило, прокладывали себе путь наверх через работу в федеральных землях — *Länder*. Но, можно возразить, ведь и Брандт, и Гельмут Шмидт, и Гельмут Коль тоже продвигались по этой провинциальной лестнице! Всё так, но в отличие от сегодняшних профессиональных политиков они как минимум делали что-то еще, прежде чем стали политиками. Их личности формировались, если взглянуть в континентальной и глобальной перспективе, в горниле опыта двух войн: Второй мировой войны (которую Шмидт прошел солдатом, а Коль пережил подростком) и холодной войны. Так как ответ на вставший после 1945 года вопрос о разделенной Германии можно было найти только в Москве, Вашингтоне, Париже и Лондоне, руководители ФРГ до объединения Германии просто обязаны были мыслить и действовать глобально. Отсюда очевидный парадокс: по мере того как мощь германского государства росла, его политический класс мельчал.

Итак, кто же будет говорить от имени Европы? Начиная с 23 сентября (следующий день после выборов в Бундестаг) европейскую головоломку все активнее придется решать Германии. Но Германия ни объективно, ни субъективно не является достаточно

большой, чтобы решить ее в одиночку. В лучшем случае она может быть первой среди равных. Ее лидерство должно быть сдержанным, открытым для сотрудничества и опираться на тщательно культивируемые отношения как с небольшими, так и с крупными государствами — ведь именно это, в конце концов, является отличительной чертой внешнеполитической традиции Федеративной Республики Германии. И она об этом знает.

Поэтому Германия нуждается в любой помощи, которую она может получить от своих европейских друзей и партнеров. Только вместе мы можем разрабатывать стратегии и создавать институты, но нам необходим также свежий ветер поэзии, который снова наполнил бы паруса корабля под именем «Европа». И ответы на этот новый немецкий вопрос немцы не смогут найти в одиночку. ■

ПРИМЕЧАНИЯ [1] BILD-Zeitung. 30.11.2004. В свое время, отвечая на почти идентичный вопрос «Что приходит Вам на ум, когда Вы думаете о Германии?», она пыталась, скорее всего, несколько снизить патриотический пафос журналиста. Мне приходит на ум, ответила она, умеренный климат Германии, благодаря которому «нам не нужна сиеста». Я благодарен Штефану Корнелиусу за то, что он отослал меня к оригиналу, который несколько отличается от версии, приведенной в его книге: Angela Merkel: Die Kanzlerin und ihre Welt. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2013. S. 29.

[2] Лондон пока что идет «на корпус» впереди, потому что, в отличие от Берлина, у него всегда все на месте — политика, бизнес, журналистика, культура, мозговые центры, спорт и вдобавок ко всему еще и английский язык.

[3] Цит. по: Der Tagesspiegel. 2013. June 11.

[4] “BBC Poll: Germany Most Popular Country in the World”.

[5] См. мою статью: *Garton Ash T.* Freedom and Diversity: A Liberal Pentagram for Living Together // The New York Review. 2012. Nov. 22.

[6] Последняя часть фразы (*sufficient unto the day are the German questions thereof*) является, по существу, парафразом фрагмента Нагорной проповеди Иисуса: «*sufficient unto the day is the evil thereof*», рус. «Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем, *довольно для каждого дня своей заботы*», или, на церковнославянском: «*довлеет дневи злоба его*» (Матф. 6, 34). — **Прим. ред.**

[7] Запись разговора, состоявшегося в Западном Берлине 12 декабря 1989 года. См.: Deutsche Einheit: Sonderedition aus den Akten des Bundeskanzleramtes 1989/90 / H. J. Küsters, D. Hofmann (eds). Münich: R. Oldenbourg, 1998. S. 638.

[8] Расчеты Йорге Брага де Маседо и Урхо Лемпинена, процитированные Ристо Пенттила: Germany Calls the Shots // International Herald Tribune. 2013. March 22.

[9] Речь, произнесенная 19 февраля 1878 года и приведенная в книге: Bismarck: Die grossen Reden / L. Gall (ed.). Berlin: Severin and Siedler, 1981. S. 155. В этой знаменитой речи он сказал, что Германии следует смотреть на себя как на «честного брокера».

[10] См. его речь на WDR Europaforum. 2013. May 15.

[11] Хотя, между нами говоря, он мог счесть это просто скучноватым. И остается ли за этими «красивыми и плотно закрывающимися окнами» место доктору Фаустусу? Лодовико Сеттембрини? Лео Нафте? Феликсу Крулю?

[12] Три немецкие средние школы недавно удостоились награды «Ахенский приз мира» за отказ пустить в школу офицеров бундесвера, которые должны были рассказать ученикам о карьерных возможностях, которые открывает служба в вооруженных силах. См.: Die Zeit. 2013. June 20. Я благодарен Марку Лилла за эту информацию.

[13] Allensbach Institut für Demoskopie, Sicherheitsreport. 2012. Я признателен Занни Минтон Беддос за эту ссылку, на которую я впервые случайно наткнулся в ее специальном репортаже о Германии: Europe’s Reluctant Hegemon // Economist. 2013. June 15.

[14] *Schieritz M.* Die Inflationsläge. Münich: Knaur, 2013.

Şener Aktürk. Regimes of Ethnicity and Nationhood in Germany, Russia and Turkey. N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2012. 306 p. (Series: Problems of International Politics)

Начну рецензию на книгу «Режимы этничности и государственности в Германии, России и Турции» фразой, которой тексты такого жанра принято заканчивать: несмотря на некоторые недостатки, эту книгу стоит как можно скорее перевести на русский язык. Проблемы, обсуждаемые турецким политологом и историком Шенером Актюрком, принадлежат к числу самых горячих и болезненных для России — а концепция, предлагаемая им, дает возможность нового, весьма продуктивного их изучения и решения.

Общая идея книги довольно проста. Одним из важнейших методов управления культурным разнообразием и разнообразием идентичностей в современных государствах является режим этничности, показывающий, как именно государство — на уровне законодательства и публичных деклараций — соотносит гражданство и этничность. Актюрк вводит и сам термин «режим этничности» и предлагает типологию таких режимов. Их автор насчитывает три, подразумевая, что это закрытая классификация, то есть что других типов в современном мире не бывает.

1) Моноэтническое государство, то есть классическое для Нового времени национальное государство. Его власти предполагают, что оно создано для определенного, чаще всего — титульного этноса. Представителей других этносов такое государство объявляет «национальными меньшинствами» с особым статусом или отказывается признавать гражданами. Недостатки такой модели с точки зрения прав человека очевидны.

2) Антиэтническое государство, которое принимает в гражданство всех живущих на его территории. Недостаток антиэтнических государств состоит в том, что они могут отказываться предоставить меньшинствам культурные права. Например, в таких странах иногда запрещается использование в публичной сфере любых языков, кроме официально принятого, или символов, указывающих на партикуляристское обособление групп и общин. Таков, например, запрет на религиозно маркированную одежду в школах Франции.

3) Мультиэтническое государство, в котором гарантированы права всех этнических меньшинств и граждане равноправны. Неочевидный недостаток таких государств состоит в повышенном внимании к этничности своих граждан.

Примерами государств этих трех типов Актюрк считает соответственно Германию (моноэтническое), Турцию (антиэтническое) и СССР (мультиэтническое). Режим этничности в каждой из этих стран — и, по предположению Актюрка, в любой стране — является важнейшей частью политической культуры. Эти три страны интересны потому, что во всех трех режим этничности изменился в конце XX или начале XXI века.

Германия (сначала Западная, а затем объединенная) на протяжении 1960—1990-х годов отказывалась давать гражданство все более многочисленным гастарбайтерам из Турции, Италии, Югославии и так далее. При этом консервативные политики и журналисты объясняли, что Германия — «не страна иммиграции», в отличие от США, и что немецкими гражданами могут быть только люди, объединенные «общностью судьбы» (устоявшийся термин немецкой политической риторики). Эти представления опирались на закон о гражданстве 1913 года, сохранявший силу и в Веймарской республике, и во время правления нацистов, и в послевоенной ФРГ.

Однако в 1999 году был принят новый закон о гражданстве [1], благодаря которому стало возможным и массовое принятие в гражданство гастарбайтеров, и все более активное участие политиков не немецкого происхождения (например, этнических турок) в германских органах земельного и федерального управления. Таким образом, произошел переход от моноэтнического режима к антиэтническому.

В Турции государство еще со времен его основания Мустафой Кемалем Ататюрком принимало в гражданство всех турок и/или верующих мусульман, но отказывалось признавать культурные особенности курдов, алевитов [2], заза, армян и других меньшинств. Официозные турецкие социологи и этнологи еще в 1980-е годы доказывали, что курды — это просто особая группа турок. Первая курдянка — депутат турецкого Национального собрания Лейла Зана в 1994 году была арестована и приговорена к 10 годам тюрьмы за речь на курдском языке с парламентской трибуны. В 2004—2009 годах, однако, эта ситуация резко изменилась: сначала было разрешено радио- и телевещание на языках национальных групп Турции (курдском, армянском, зазаки [3] и других), а в 2009 году был открыт даже первый курдский телеканал. В том же году правительство Реджепа Тейипа Эрдогана провозгласило политику «демократической открытости» меньшинствам. Все эти меры могут быть охарактеризованы как переход от антиэтнического к мультиэтническому государству.

В СССР, по мнению Актюрка, мультиэтнический режим поддерживался при помощи двух главных мер: федеративного устройства страны и строки «национальность» в паспорте. Обязательное указание национальности было необходимо, в частности, для репрессий против «неугодных» этносов и в целом для проведения политики в духе «разделяй и властвуй». В 1997 году, уже в постсоветской России, «пятый пункт», указывающий на национальность в паспорте и официальных анкетах, был отменен. Этот значимый шаг, как полагает исследователь, свидетельствовал о начале перехода от мультиэтнического режима к антиэтническому.

Во всех этих трех случаях изменению подверглись важнейшие, не менявшиеся несколько десятилетий принципы государственного управления. До этого интеллектуалы и (в Западной Германии и Турции) политическая оппозиция трех стран много и безрезультатно критиковали эти принципы, так что нельзя говорить о том, что сама возможность изменения режима этничности была для политических элит в новинку. Обсуждая эти сдвиги, Шенер Актюрк вступает в бурно ведущуюся сегодня дискуссию о *path dependence* — фатальной зависимости политической и экономической культуры страны от ее предшествующего развития. Актюрк показывает — и прямо об этом говорит — что, по крайней мере, в таком важном пункте, как режим этничности, «зависимость от пути» преодолима. Но такое изменение дается чрезвычайно трудно и требует целого ряда условий.

Сравнивая три трансформации, Актюрк показывает, что во всех этих случаях воспроизводятся общие структурные черты. К власти должны прийти представители группы, прежде находившейся в оппозиции. Их перевес во влиянии над прежними «властителями дискурса» должен быть очень значительным. У этих новых правителей должна быть своя, выработанная прежде идеология этничности. В Германии такой идеологией стало представление о стране как об общем доме разных этнических религиозных групп, выработанное социал-демократами, левыми либералами из Свободной демократической партии и «новыми левыми» (прежде всего, Партией «зеленых») в 1970—1980-е годы. В Турции — концепция исламского мультикультурализма, актуализированная турец-

кими «евроисламистами», прежде всего, из Партии справедливости и развития, которая пришла к власти на выборах 2002 года и сохраняет парламентское большинство до сих пор. В СССР и постсоветской России — идея наднациональной гражданской и культурной общности, которая прежде называлась в публичном языке «советский народ», а после 1991 года — «россияне».

Исследование Актюрка основано на результатах анализа публичных дебатов — прежде всего, прессы и протоколов парламентских заседаний — и огромном корпусе интервью, которые он взял во всех трех странах у политических и общественных деятелей и экспертов.

Книга Актюрка имеет для России очень большое общественное и научное значение.

Ее общественное значение состоит в том, что эта работа дает концептуальную и сравнительную «рамку» для обсуждения проблем, связанных с трудовой миграцией и этническими диаспорами — в общем, с теми, кого принято называть «понаехавшими». В России эти дискуссии большей частью неконструктивны, а во время кампании по выборам мэра Москвы летом 2012 года, когда все кандидаты эксплуатировали «мигрантскую» тематику, и вовсе приблизились по своему градусу к коллективной истерике. Особенно выразительны разделы книги, посвященные Западной Германии 1970-х — начала 1980-х — тамошний консервативный дискурс о гастарбайтерах был до слез похож на нынешний российский. В 1982 году правые интеллектуалы ФРГ обнародовали Гейдельбергский манифест [4], в котором жаловались, что из-за нашествия людей с другой культурой чувствуют себя иностранцами в собственной стране, утверждали, что мигранты угрожают немецким культурным и религиозным нормам и призывали к возрождению немецкой семьи. Если заменить географические реалии, вероятно, в современной России под таким документом охотно подписались бы этнонационалисты в диапазоне от Александра Проханова до Константина Крылова. Но очень важны и отличия. В ФРГ в дискуссии было очень мало «слепых пятен», политики и журналисты обсуждали все детали правового, культурного и экономического статуса мигрантов. В российских спорах полным-полно умолчаний. В ФРГ были политики, готовые пойти против консервативного общественного мнения. Актюрк приводит парламентскую речь 1984 года молодого тогда депутата Бундестага от Партии «зеленых» Йошки Фишера — как известно, впоследствии ставшего одним из влиятельнейших немецких политиков. Фишер заявил тогда под крики и оскорбления правых, что процесс иммиграции из менее развитых стран в ФРГ неостановим, надеяться на его прекращение — значит, сеять в обществе ксенофобию и что отказ от предоставления переселенцам гражданских прав порождает «...уголок Южной Африки [то есть режима апартеида] в политическом и общественном устройстве Федеративной Республики». Трудно себе представить сколь-либо известного российского политика, который решится выступить с подобными заявлениями в Государственной думе или на митинге «несистемной оппозиции». Представьте, например, человека, готового публично заявить, что нынешняя эксплуатация мигрантов аморальна, а визы в отношениях со странами Средней Азии вводить нельзя, потому что это приведет только к повышению коррупции и к новым притеснениям ни в чем не повинных людей, а единственный выход — предоставить мигрантам из стран Средней Азии гражданство и выделить большие деньги на государственную программу их интеграции.

В ФРГ точка зрения Фишера победила — и в результате в этой стране, несмотря на сложности с мигрантами, все же пока не было волнений в этнических районах мегаполисов, подобных парижским или лондон-

ским, а большинство призов на кинофестивалях за немецкие фильмы получают режиссеры турецкого происхождения.

Книга Актюрка, на мой взгляд, имеет и серьезное научное значение — по двум причинам.

Во-первых, турецкий политолог фактически предлагает новый вариант развития сравнительной транзитологии (СТ). До недавнего времени считалось, что СТ изучает разные траектории перехода от авторитарного режима (преимущественно «социалистического») к демократическому. Начиная с конца 1990-х транзитологи сетуют, что бывшие авторитарные общества сохраняют ряд специфических черт, так что непонятно, считать ли их состояние временным или оно теперь установилось надолго [5]. Актюрк показывает, что транзитология может быть совсем другой, потому что «фазовые переходы» в политической истории далеко не сводятся только к трансформации авторитаризма под социалистическими лозунгами — в «демократию вообще». Во-вторых, концепция режимов этничности позволяет создать новый — сугубо политологический — путь для изучения управления разнообразием (УР) в многонациональных обществах. Сегодня главной парадигмой для интерпретации УР являются имперские и постимперские исследования (*Imperial and Post-Imperial studies*). Подход Актюрка дополнителен по отношению к ним.

Три обсуждаемых Актюрком государства можно сопоставить не только по недавним изменениям режима этничности, но и по другим критериям. У всех этих стран в «анамнезе» есть революция, приведшая в конце 1910-х — начале 1920-х к установлению республиканской формы правления. Все они пережили период организованного властями геноцида: Германия — в нацистский период, Турция — в период возникновения государства, СССР — в ходе «расказачивания» и массовых депортаций 1930—1940-х годов, если не обсуждать Голодомор. Память об этих событиях делает дискуссии о «режиме этничности» особенно напряженными и болезненными, придает им травматическую «подсветку». Турецкие власти не признают геноцидом террор против армян, ассирийцев и греков в 1915 году, однако турецкое общество о нем помнит — о чем ярко говорит массовая реакция либералов на убийство журналиста-армянина Гранта Динка в 2007 году. У двух из трех стран — имперское прошлое: кемалистская Турция возникла на обломках Османской империи, СССР был своего рода «переформатированным» вариантом Российской империи, наследующая ему постсоветская Россия сохраняет значительную часть имперских черт.

Главный недостаток книги, как ни странно, заключается в логичности и красоте предложенного подхода. Политические и социальные процессы почти никогда не зависят от какого-нибудь одного фактора, а Актюрк пишет так, как будто ничто, кроме описанного им конфликта элит и их дискурсов, на режим этничности не влияет. Конечно, «постимперским» подходом всего не объяснишь, но и совсем отказываться от него слишком рискованно. И в Турции, и в России управление разнообразием было на протяжении столетий важнейшей функцией государства. Апелляции к этому опыту — положительные или отрицательные — используются в публичных дискуссиях до сих пор — по крайней мере, в России, где, например, националисты разного толка, от умеренных до крайних, то и дело утверждают, что русские, украинцы и белорусы составляют якобы один народ. Как известно, эта мысль, развитая еще в «Синопсисе», приписываемом архим. Иннокентию (Гизелю) [6] (ок. 1600—1683), впоследствии послужила обоснованием для запрета использования украинского языка в XIX веке [7], хотя русская либеральная интеллигенция уже тогда не соглашалась с подобной унификацией. Второй фактор, который

в книге практически не упоминается, — это политическая концепция мультикультурализма, очень влиятельная в Европе и США в 1990-е годы. Ее влияние, по-видимому, отчасти сказалось на преобразовании режима этничности в Германии и особенно в Турции, руководство которой долгие годы стремилось вступить в Европейский союз и ориентировалось на европейские практики поощрения культурного многообразия [8]. Актюрк вводит парадоксальный для европейского уха термин «исламский мультикультурализм». Обычно принято считать, что мусульмане (в Европе) — скорее объекты мультикультуралистской политики, чем ее субъекты. Автор книги объясняет, что в конце 1990-х в Турции основой для «мультикультуралистского» консенсуса умеренных исламистов и светских политиков стали ссылки на *Medina Contract* — так называемую Мединскую конституцию 622 года [9], документ, составленный пророком Мухаммадом и предоставляющий иудеям юридическую автономию в создававшемся тогда исламском государстве. Однако вопрос о влиянии европейского мультикультурализма на эту концепцию Актюрк все-таки не обсуждает.

Выстраивая свою схему, Актюрк полагает, что этничность во всех анализируемых им странах осмыслялась одинаково или, во всяком случае, сходно. Согласиться с этим трудно. В послевоенной Западной Германии этничность понималась — и понимается в нынешней объединенной Германии — как явление прежде всего культурное, в Турции — культурное и/или религиозное, в СССР — как биологическое. В Германии до принятия закона о гражданстве 2000 года «турок» — это, чаще всего, переселенец из Турции, сохраняющий ее гражданство, мусульманское вероисповедание и ряд бытовых привычек, или сын/дочь такого переселенца. В Турции «курдом» называют человека, который говорит по-курдски и настаивает на признании своего права говорить на этом языке, а «алевитом» — человека, который требует признания прав на отправление особого религиозного культа. Однако в СССР «евреем» могли называть человека, говорящего и думающего по-русски, не исповедующего иудаизм (или даже верующего православного), на основании того, что оба его родителя или один из них были записаны в паспорте и анкетах как «евреи».

Решающим моментом в истории советского режима этничности Актюрк считает 1932 год, когда в паспортах граждан СССР появилась графа «национальность». В действительности таких моментов было два. Помимо упоминаемого им постановления 1932 года «Об установлении единой паспортной системы по Союзу ССР и обязательной прописки паспортов», был еще секретный циркуляр НКВД № 65 от 27 апреля 1938 года, обязательный для исполнения всеми ЗАГСами — отделами записи актов гражданского состояния. Этот циркуляр определил, что граждане СССР не имели права выбирать свою этническую принадлежность (кроме детей от смешанных браков). С момента выхода циркуляра № 65 этничность могла определяться только по «национальности» родителей и только из закрытого списка национальных групп СССР (кроме редких случаев иностранной иммиграции) [10]. Циркуляр НКВД и заложил основы советского понимания национальности как расово-биологической характеристики, которая остается неизменной в течение всей человеческой жизни.

Актюрк замечает, что советское понимание этничности было «примордиалистским», но, кажется, не принимает во внимание, насколько значима эта особенность для его классификации. Я полагаю, что отмена графы «национальность» в паспортах России в 1997 году стала поворотом не столько к антиэтническому государству, сколько от биологического понимания этничности —

к культурному. Современное российское государство, по классификации Актюрка, сочетает черты мультиэтнического и антиэтнического, более того — как известно, разным структурным образованиям внутри РФ «дозволяется» различная степень культурной и политической самобытности. Поворот в понимании этничности произошел на уровне политических элит — в обществе во многом сохраняется советское, биологическое восприятие «национальности».

Для того чтобы показать, насколько своеобразной была советская политика этничности, нужно обсудить еще один аргумент Актюрка. Автор книги полагает, что дискурс «советского народа» как единой общности был принят на вооружение в конце 1950-х годов Никитой Хрущёвым и стал конкурирующим по отношению к ранее появившейся политике «обязательной этничности». Актюрк подробно пишет о советских этнографах, которые доказывали, что национальные группы в СССР сближаются и сливаются в «новую наднациональную общность — советский народ». Исследователь предполагает, что концепт «советского народа» давал возможность для нового — сугубо гражданского, а не этнического — определения советской идентичности и что Хрущёв даже планировал отменить графу «национальность» в паспорте. Но эта радикальная идея генсека принята не была, а понятие «советского народа» использовалось в официальной советской риторике постоянно — и вполне мирно уживалось со столь же активным использованием «пятого пункта».

По-видимому, дискурс «советского народа» и биологическое понимание национальности, в отличие от анализируемых Актюрком случаев Германии и Турции, находились в отношениях не конкуренции, а функциональной дистрибуции.

Саму идею «советского народа» придумал Николай Бухарин и обосновал ее в своих статьях 1935 года, направленных на пропагандистское обеспечение будущей «сталинской» конституции 1936 года, устанавливавший не пролетарскую диктатуру, а «общенародное государство» [11]. (Впрочем, социальное происхождение, вроде бы потерявшее значение по этой конституции, в советских паспортах указывалось наряду с национальностью до 1974 года. Тогда были введены внутренние паспорта нового образца, которые впервые могли получить все граждане СССР, а не только горожане [12]. Актюрк неточно связывает это новшество с советской конституцией 1977 года.) Окончательно термин закрепился в том же 1938 году, в котором Бухарин был расстрелян: Василий Лебедев-Кумач в стихах для появившейся тогда пропагандистской песни «Если завтра война» писал: «Как один человек, весь советский народ / За свободную Родину встанет».

Определение «советского народа» венчало пирамиду советских этнических категорий, которые были в официальном дискурсе упорядочены иерархически. СССР был организован не как классическая федерация или конфедерация, но как своего рода территориальная пирамида, в которой были образования «главные» — союзные республики, «подглавные» — автономные республики и «совсем подподглавные» — автономные области и еще более скромные автономные округа, и все это — среди «не-национальных» областей и краев. «Советский народ» как «новая наднациональная общность» надстраивался над этой пирамидой как самая верхняя, умопостигаемая ее категория.

В 1960–1970-е годы, по-видимому, категория «советского народа» использовалась в пропаганде для апелляции к единству всего общества, основанному на тотальном большевистском проекте модернизации для всех структурных единиц СССР, то есть термин был нужен для отграничения СССР от других обществ. «Национальная» риторика была необходима во многом для демонстрации вну-

треннего разнообразия и самодостаточности этого большого единства. Паспортное определение национальности — непосредственно для практик управления разнообразием, основанных на избирательных ограничениях и преференциях для разных этносов. Таким образом, апология «советского народа», прославление его разнообразия и паспортное определение национальности относились к разным функциональным сферам политической категоризации, но совершенно не исключали друг друга, а скорее дополняли.

Все эти замечания, как мне кажется — не буквоедство: они показывают, что логика Актюрка работает лучше всего при анализе «нормальной» публичной сферы европейского образца. В СССР же она была искажена; законы могли быть написаны не для исполнения, а для пропагандистского эффекта, а очень важные для общественного развития дискурсы вообще могли существовать практически вне советского публичного поля — как, например, родившийся в 1960-е годы интеллигентский дискурс религиозной идентичности. Этот дискурс, одновременно более универсалистский, чем советская пропаганда и более партикуляристский, чем она, во многом противостоял и идее «советского народа», и практике определения национальности «по папе и маме». По-видимому, после легализации религиозной жизни на рубеже 1980-х — 1990-х он повлиял на постсоветскую трансформацию представления об этничности из биологического в культурное.

Эти «сбои» предложенного Актюрком метода показывают, что изучение управления разнообразием в современных государствах не могут быть решены только методами политологического анализа парламентской и партийной практики или методами социологии элит. Обычно эти проблемы решаются преимущественно с помощью истории управленческих практик и интеллектуальной истории. Книга турецкого политолога, как это часто бывает при рождении новой научной парадигмы, «перегибает палку в другую сторону» по сравнению с прежними подходами.

Из его работы следует, что именно политология позволяет соединить в изучении управления разнообразием сиюминутную современность и историческое прошлое — и показать, как они связаны и в чем разделены. Возможно, эта чуть схематичная по подходу и в то же время очень добросовестная и масштабная по историческому видению книга свидетельствует о рождении нового научного направления. ■

ИЛЬЯ КУКУЛИН

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Строго говоря, этот акт — не закон о гражданстве, а закон о внесении поправок в закон 1913 года. Он вступил в силу с 1 января 2000 года.

[2] Алевиты (*Alevi*) — большая (несколько миллионов человек) религиозно обособленная этнокультурная группа в Турции. Турецкие алевиты в быту и богослужении пользуются турецким и курдским языками. Вероучение алевитов предполагает совместную молитву мужчин и женщин. Религиоведы считают его особой ветвью шиизма, но сами алевиты себя шиитами чаще всего не признают. Актюрк, обсуждая турецкие режимы этничности, рассматривает алевитов как своего рода квазиэтнос. Алевитов нельзя путать с алавитами — еще одной религиозной группой в странах Ближнего Востока, также, вероятно, генетически восходящей к шиитам и играющей большую роль в нынешних событиях в Сирии. В вопросе о том, насколько родственны алевиты и алавиты и какое отношение они имеют к другим толкам ислама, испытавшим влияние христианства — например, бекташи — нет единого мнения ни среди религиоведов, ни среди этнографов, но у Актюрка слово *Alevi* имеет точный смысл: оно обозначает одну из этнокультурных общин нынешней Турции, имею-

щую достаточно ясно выраженное групповое самосознание.

[3] Зазаки — язык заза, народа, живущего на востоке Турции в верховьях Тигра и Евфрата. Как и курдский, принадлежит к иранской группе.

[4] Опубликован в газете *Frankfurter Rundschau* от 4 апреля 1982 года.

[5] См. дискуссии в статьях: *Wiarda H.J.* Southern Europe, Eastern Europe, and Comparative Politics: Transitology and the Need for New Theory // East European Politics & Societies. 2001. Vol. 15. No 3; *Gans-Morse J.* Searching for Transitologists: Contemporary Theories of Post-Communist Transitions and the Myth of a Dominant Paradigm // Post-Soviet Affairs. 2004. Vol. 20. No. 4.

[6] Другим возможным автором «Синопсиса» историки называют современника Гизеля Ивана Армашенко (*Чистякова Е.В. Синопсис // Вопросы истории.*1974. № 1. С. 215–219).

[7] Этот язык считался крестьянским диалектом русского языка, «испорченным» якобы под польским и австрийским влиянием.

[8] Я не разделяю представлений, высказанных Ангелой Меркель, Дэвидом Кэмероном и другими представителями европейских политических элит — о том, что мультикультурализм якобы в 2000-е годы потерпел крах. В действительности в ходе событий 2000-х была дискредитирована другая концепция, ошибочно отождествлявшаяся с мультикультурализмом — о возможности независимого сосуществования изолированных этнических и религиозных культур в современном обществе. Более подробно см., например: Multiculturalism: Mr. Cameron's Crude Caricature Solves No Problems: The Prime Minister's Speech Disguises a Paucity of Coherent Thought // The Observer. 2011. Feb. 6 (http://www.theguardian.com/commentisfree/2011/feb/06/observer-editorial-multiculturalism-david-cameron); *Banting K., Kymlicka W.* Is There Really a Retreat From Multiculturalism Policies? New Evidence From the Multiculturalism Policy Index // Comparative European Politics. 2013. Vol. 11. No 5. P. 577–598, и др. работы.

[9] Другое название в исламской и исламоведческой литературе на русском языке — Мединское соглашение.

[10] Об истории советского концепта «национальности» см.: *Кадио Ж.* Лаборатория империи: Россия /СССР, 1890–1940. М.: Новое литературное обозрение, 2010; *Портнов А.* «Национальность» как данность и как выбор (http://urokiistorii.ru/blogs/andrei-portnov/2162).

[11] См., например: *Бухарин Н.И.* Героический советский народ // Известия. 1935. 6 июля.

[12] До 1974 года колхозники не имели права получить паспорт и уехать из своего колхоза — кроме особых категорий крестьян, например, живших в приграничных областях или в трех республиках Прибалтики, присоединенных к СССР в 1940 году. Подробнее см., например: *Жирнов Е.* Не имеют права на паспорт 37 процентов граждан // Коммерсантъ-Власть. 2009. 13 апр. (http://www.kommersant.ru/doc/1147485).

Moises Naim. The End of Power: From Boardrooms to Battlefields and Churches to States, Why Being in Charge Isn't What It Used to Be. N. Y.: Basic Books, 2013. 306 p. [*Мосес Наим.* Конец власти: Почему быть у власти всюду — от советов директоров компаний до театров боевых действий и от церквей до государств — нынче стало совсем не то, что в прежние времена]

Быть у власти нынче стало совсем не то, что в прежние времена, говорит Мосес Наим, вынося это суждение на обложку своей книги. Действительно, кому же теперь не известно, что «жесткую власть» (принуждение), дескать, вытесняет «мягкая» (авторитет). Замечено, что в сфере власти у тяжеловесов руки все больше связаны, в то время как легковесы действуют намного оперативнее. От закосневших корпоративных «бегемотов» реальная власть уходит к энергичным новичкам, от окопавшихся во власти диктаторов — к толпам на площадях и в киберпространстве и т. д.

Но этим дело не ограничивается. Все это, продолжает Наим, лишь симптомы фундаментальной мутации власти, которую в XXI веке проще получить, но труднее использовать и легче потерять. Автор книги знает об этом из первых рук, потому что сам был министром (торговли и промышленности в правительстве Венесуэлы). Он также ссылается на других крупных функционеров власти, обладающих аналогичным опытом.

И суть не в том, что новые агентуры власти вытесняют старые, а в том, что они лишают их оперативной свободы, которую те всегда считали гарантированной (с. 196—197). И это ничем не компенсируется. Власть именно не перераспределяется, а исчезает, становится стерильной, приходит в упадок, деградирует, *загнивает* (*is decaying*), умирает, клонится к закату, подходит к концу.

Власть автор определяет как «способность направлять или сдерживать в настоящем либо в будущем действия других групп или индивидов» (с. 23). Агентура власти оперирует, используя (1) принуждение, (2) закон и обычай, (3) внушение предпочтений, (4) вознаграждение (с. 72). Иными словами, агентура власти может действавать силой, воспитанием и промыванием мозгов, уговором или подкупом. Власть удерживается благодаря барьерам, мешающим соперникам (с. 10) получить доступ к ее инструментарию. Вот эти барьеры: режим выборов — от их полного отсутствия до скрытых ограничений избирательного права; контроль над армией и полицией, капиталом и другими ресурсами; бюджет на предвыборную кампанию; яркий бренд; моральный авторитет и личная харизма (там же).

До недавнего времени указанные барьеры оставались труднопреодолимыми, что делало власть «редким ресурсом». Вследствие этого она оставалась сконцентрирована в руках немногочисленных агентов — крупных организаций, централизованных и иерархичных. Это был триумф большого размера (формата), предсказанный, как напоминает Наим, Максом Вебером, который увидел в нем результат универсальной формальной рационализации и бюрократизации всего образа жизни (с. 41—42). Тот же процесс укрупнения модулей организованности Роналд Коуз (*Ronald Coase*) объяснил в чисто экономических терминах как экономию на масштабах (с. 43). Марксисты особо подчеркивали то, что рыночная конкуренция ведет к концентрации капитала и монополии (олигополии) и что это необратимый процесс. Влиятельными сторонниками такого представления в 1960-е годы были Чарлз Райт Миллс и Джордж Уильям Домхофф.

Общественное мнение под впечатлением наблюдавшейся долговременной тенденции к концентрации капитала и как будто бы убедительных объяснений этого явления в конце концов стало считать подобное представление аксиоматичным (*default assumption* — с. 50).

Между тем барьеры, позволявшие «бегемотам» сохранять монополию на власть, со временем становятся все менее надежными. «Власть и размер расходятся в разные стороны. И возрастающая неспособность крупных бюрократизированных модулей эффективно использовать власть меняет наш мир; микроагентуры власти (*micropowers*) изматывают, парализуют, размывают, саботируют и обходят мегаагентуры (*megaplayers* — с. 52)».

Все это, по мнению Наима, происходит в результате «трех революций».

Первую он обозначает этикеткой «*More*» *revolution* (революция роста), имея в виду, что в мире всего становится больше (*more*) — растет число государств, их население, уровень жизни (*standards of living*), грамотность, количество производимых и потребляемых продуктов-товаров. С 1980-го по 2012 год всемирный средний класс вырос с одного до двух миллиардов человек. Грамотность к 1990-му достигла 75 проц., а к 2012 году составила уже 84 процента (с. 56). А «чем больше людей и чем они более благополучны, тем труднее ими распоряжаться» (с. 58). Инструменты принуждения теряют свою силу. Новая материальная реальность и лучшая информированность ограничивают сферу действия моральных самоограничений. Контроль массовых рынков не дает особых преимуществ, потому что в изобилии появляются экономически выгодные рыночные ниши, куда уходят как производители, так и потребители. Наконец, нащупать поощрительные стимулы становится сложно из-за того, что у адресатов стимулирования возрастатет свобода выбора и трудно узнать, что они предпочитают и на какие стимулы будут реагировать. Короче *«More» revolution* одолевает (*overwhelms*) барьеры, затрудняя власти контроль и координацию (там же).

Вторую революцию Наим именует «*Mobility» revolution*, подразумевая все большую скорость и дальность перемещения людей, денег, идей, а также изменчивость ценностей (предпочтений). Нарастает размах миграций. Образуется новая беднота. Общество пополняется новыми не вполне инкорпорированными гражданами. Человеческий капиталы («мозги») все легче перемещаются в другие страны; впрочем, возвращаясь обратно с венчурными инвестициями как благодетели (*angel investor*). И то и другое — вызовы власти. Государство теперь должно контролировать границы и удерживать в своих пределах коренное население (или, наоборот, не впускать посторонних). Потому что подвластные обходят барьеры. Государству как патрону не гарантирована лояльная клиентура (*No more captive audience* – с. 72). Все знают, что есть много альтернатив и что из них легко выбрать. Как найти стимулы, если люди, деньги и идеи все время в движении? (с. 72).

Третью революцию автор называет «ментальной» (*Mentality revolution*), имея в виду необратимые и глубокие изменения в образе мыслей, чаяниях и намерениях человека, включая трансформацию ожиданий и установок по отношению к власти (падение доверия к институтам власти и к правительству). В середине 1960-х в США властям доверяли 75 проц. населения, а к началу 1980-х годов доверие упало до 25 процентов (с. 68). От власти ждут теперь прозрачности, справедливости, моральной полноценности, соблюдения прав собственности. Складывается глобальная система ценностей, и все теперь ориентируются на усиленно пропагандируемые образцы (с. 69). Ничего теперь не принимается на веру. Инстинктивного почтения к авторитету теперь больше нет. Умонастроения меняются легче, а готовность менять предпочтения возрастает. Лояльность

граждан стоит государству все дороже, а стимулы поддерживать статус-кво слабеют (с. 72). Короче говоря, перестройка ментальности разрушает барьеры, оберегающие монополию власти. Эта третья из революций «порождает скептицизм по поводу политической системы вообще» (с. 77).

Как все это похоже на лозунги горбачёвской перестройки — «разнообразие» (определенно подразумевалось), «ускорение» и «новое мышление» (громко провозглашались). Разница, впрочем, в том, что КПСС в конце 1980-х только еще призывала к переменам, а Наим говорит обо всем этом как об уже далеко зашедшем процессе. КПСС выбрала тогда неправильную модальность. Привыкнув думать, что без ее инициативы в обществе ничего не происходит, она собиралась осуществлять то, что в советском обществе, как и в западном, было уже на полном ходу, что и привело к коллапсу советской политической системы. Автор, разумеется, вспоминает этот коллапс как особо яркую иллюстрацию «загнивания» власти (с. 28, 139, 157). То, что произошло с СССР, больше всего похоже на то, чем Наим теперь грозит Западу и всему миру. Но если так, то коллапс Советского Союза оказывается не более чем предвестником коллапса всемирно-исторического. Или?

Наим далее говорит, что все три революции хорошо видны, но мало кто отдает себе отчет в их нарастающих последствиях. А между тем это меняет «условия, в которых агентуры власти реализуют ее, прибегая ко всем известным формам — принуждению, вменению в обязанность, убеждению и поощрению» (с. 73). Затем автор описывает эти новые условия в разных сферах: (1) мировой порядок, (2) национальное политическое пространство, (3) экономика.

В контексте международных отношений уже одно только «размножение» суверенных государств меняет условия оперирования властью (с. 81—82), затрудняя гегемонию. Одновременно государство перестает быть единственным источником современной военной силы, а вместе с этим приходит конец и монополии на применение силы. Вместо этого США, например, пытаются реализовать свое влияние в бесчисленных договорах. Их список занимает том в 500 страниц (*Department of State. Treaties in Force: A List of Treaties and Other International Agreements of the United States in Force on January 1. 2012*). Но активизация «мягкой силы» не очень-то компенсирует паралич «жесткой силы». Согласно всем опросам, авторитет США вновь падает после некоторого подъема, связанного с избранием Барака Обамы президентом. Многие страны сознательно пытаются теперь наращивать свою «мягкую силу», но это ненадежный ресурс, подверженный конъюнктуре (с. 147—148). В качестве симптома деградации власти Наим рассматривает и кризис классической формализованной дипломатии, на смену которой приходит быстро растущая сеть учрежденных государством негосударственных организаций (*government-organized nongovernmental organization – GONGO*). Государства их создают, так как не могут реализовать свое влияние в рамках формальной (чисто межгосударственной) системы международных отношений (с. 154).

Нечто подобное происходит и внутри государственных общностей. Партийная лояльность избирателей становится все слабее; независимых избирателей теперь больше, чем партийных. На политической арене все чаще появляются, оказывая все больше влияния, внесистемные агентуры. Автор называет их «новыми» (с. 78—79), но это отнюдь не новый, а просто, казалось бы, вымерший тип политика — «демагоги». Ставленникам истеблишмента все труднее выступать в роли лидеров. С ними успешно конкурируют любители (с. 100).

Во второй половине XX века важные выборы, если брать весь мир, проводятся дважды в месяц (с. 87). Правительства однопартийного большинства формируются все реже.

Последний раз ощутимым большинством (59 проц.) на американских президентских выборах победил Роналд Рейган в 1984-м, с тех пор результат был всегда очень близок к 50:50. Правящие партии теряют все больше голосов на следующих выборах. Все чаще правительства уходят в отставку до конца срока. Утверждение кандидатов на министерские посты теперь тянется слишком долго (с. 90–91). Праймериз — новинка в США с конца 1960-х годов (с. 93) — тоже не способствуют эффективности власти. Влияние от монолитных партий переходит теперь к внутрипартийным фракциям (с. 91–95), конкурирующим друг с другом и сменяющим друг друга. Из центра (столицы) и от центральной исполнительной власти полномочия переходят на места (с. 95). Возникают все новые электораты (с. 96), в частности в результате территориального дробления администрации, процесса федерализации и появления новых субъектов федераций (с. 96–97). Все более автономными становятся города. Интересное новое явление — решение политических проблем по суду — все чаще практикуется повсюду, особенно живописны несколько случаев такого рода в Таиланде (с. 98–99). Подобная практика еще больше ограничивает возможности исполнительной власти.

Необходимость удержать инвесторов в стране лишает правительство значительной части инструментария экономической политики и свободы действий, а это означает усечение экономических прерогатив государства [1]. Партии больше не сублимируют интересы масс, слишком для этого фрагментированных; идейное единство становится невозможно (с. 104), идейная инициатива уходит к НГО (с. 105). Протестные акции стали повседневностью. Так, в Китае фиксируется до 180 тысяч протестов в год (с. 77). В условиях гиперконкуренции на «политическом рынке» политик с амбициями вынужден теперь прежде всего заключать соглашения со смежниками и отбиваться в политическом пространтсве с постоянно меняющейся конфигурацией от целой армии агентур — других партий, активистов, держателей фондов, инспираторов общественного мнения, альтернативной прессы (*citizen journalists* — специфически американское явление) [2], надзорных организаций и адвокатов (с. 105).

Можно было бы надеяться, что деградация политических институтов компенсируется консолидацией эффективных агентур реального господства в сфере реального ресурса власти — денег, капитала. Но Наим считает, что в области экономики наблюдаются те же тенденции. Правда, в данном случае картина, нарисованная им, выглядит менее убедительно.

В крупном бизнесе, пишет Наим, агентура на вершине теперь расширена и быстро ротируется, а свобода ее действий более ограничена, чем раньше (с. 160–162). Текучка кадров на верхних этажах крупного корпоративного бизнеса нарастает (с. 163–165). Казавшаяся еще недавно неуклонной тенденция к концентрации капитала теперь остановлена и даже повернута вспять — на этом сейчас настаивают многие исследователи [3].

Тут, мне кажется, такие категорические утверждения неосторожны. Разными способами расчетов концентрации капитала можно получить разные результаты. Кроме того, господство на рынке теперь не сводится к концентрации капитала или оборота (с. 169).

Барьеры входа на рынок, продолжает Наим, становятся более проницаемы благодаря интернету и дерегуляции: 25 проц. роста международной торговли связано со снижением тарифов. Новые технологии позволяют вернуться к малоформатным предприятиям. Постоянное технологическое обновление обостряет конкуренцию и подрывает позиции на рынке старых гигантов (с. 171–174).

Все это так, но в этой сфере трудно не заметить и контртенденции — особенно в новых сферах коммерческой активности — медии, артиндустрии, шоубизнесе, спортбизнсе. Вообще, конфигурация этих экономических

пространств не вполне аналогична конфигурации сфер традиционной индустрии и нуждается в более сложных методиках описания

Доступность кредита и мультипликация агентов нововведений (с. 181–183) обостряют конкуренцию и ослабляют позиции лидеров. Хедж-фонды на традиционных финансовых рынках выглядят, как остроумно подметил Наим, этакими сомалийскими пиратами рядом с современным флотом (с. 191).

Так-то оно так, но как насчет концентрации финансового капитала, раздающего кредиты? А будущее хеджирования и в особенности отношений между хедж-фондами и традиционным финансовым капиталом пока туманно.

Растет доля нематериальных фондов, где бренд составляет до 70 проц. (Макдональдс) стоимости фирмы. Это, как думает автор, помогает деконцентрации (с. 175), поскольку бренды труднее защищать, чем материальные фонды: новые агентуры на рынке наводняют его новыми именами (с. 179–180).

Это, боюсь, не совсем очевидно. Концентрация символического капитала — малоисследованное явление. Потребитель консервативен и конформен — он тянется к готовым репутациям; новые звезды на рынке культтоваров загораются пачками каждый день, но тут же гаснут. Поэтому так распространена практика подделок и имитаций.

Наоборот, вполне очевидно, что деконцентрации способствует аутсорсинг, но не вполне ясно будущее самого аутсорсинга. Из Америки поступает все новая информация о возвращении на родину производств, ранее экспортированных. Не говоря уже о том, что крыша рассеянных производств остается та же.

Появляются новые хозяйственные агентуры на базе новых ресурсов — это пока тоже ведет к деконцентрации, но остается неизвестно, в какой мере сами эти новые ресурсы будут склонны к концентрации (с. 176–177).

Понятие «естественная монополия», как замечает автор книги, теперь исчезло из экономического лексикона (с. 178), а она была нерушимым оплотом концентрации. Нельзя не согласиться, что целый ряд считавшихся неделимыми производств и услуг с 1980-х годов подвергся расчленению, но результаты получились неоднозначные, и обратная тенденция вовсе не исключена. Не говоря уже о том, что могут появиться новые сферы господства естественных монополий.

Парадокс в том, что корпорации становятся все крупнее, возникают все чаще и являются политически влиятельными, но в то же время и более неустойчивыми (с. 191). Похоже на правду, но в ходе недавнего кризиса как будто обнаружилось обратное. Целый ряд финансовых агентур оказались слишком крупными, чтобы можно было допустить их банкротство и ликвидацию.

Картина в сфере экономики, таким образом, совсем не так однозначна, как в политике и как это выглядит у Наима. Из-за этого позволительно предположить, что «власть» не столько «загнивает», сколько все больше переходит в другое пространство — пространство финансового капитала, что издавна вызывало такое недовольство у марксистов и к чему так одобрительно относился, например, радикальный либертарий Фридрих фон Хайек, мечтавший о метаморфировании общества в рынок.

Но, несмотря на все сомнения, я не буду сейчас обсуждать эту сторону дела, а все-таки *ad hoc* соглашусь с суждением Наима по поводу общей тенденции в обществе: если не все, то очень многие поля неизменного господства стали сферой непрерывного конфликта между более сопоставимыми по оперативным возможностям агентурами — конкуренции и сопротивления. Вопрос в том, как к этому относиться

Усматривая во всем этом приближение «конца власти», Наим не скрывает своего беспокойства. Власть, говорит он, имеет социальную функцию: она нужна не только для доминирования — она организует сообщества (с. 17). Деградации власти, говорит Наим,

можно было бы только радоваться. Страны, где были деспотические (авторитарные) режимы, демократизируются и либерализуются.

Но и демократиям это бросает вызов (с. 106). Там, где все могут блокировать все что угодно, тормозятся или не принимаются вообще нужные решения и наступает паралич (с. 18). И чем более неуверена в себе и чем больше дает осечек власть, тем больше мы все вынуждены руководствоваться краткосрочными стимулами и опасениями и тем меньше способны планировать наперед свои действия и определять свое будущее (там же). В таких условиях правительства теряют эффективность. Нагнетается экстремизм. Нарастает сетевая какофония. Процветает жульничество, поскольку снижается уровень социального контроля — важнейшей функции современного государства. Конкуренция истощает и разрушает ее участников. Наблюдается перебор сдержек и противовесов (с. 221–227). Возрастает опасность патологий, среди которых: (1) беспорядок и застой; (2) деквалификация кадров и потеря знания; (3) банализация общественных движений, особенно легко симулируемых в интернет-сетях, чему придумана эффектная этикетка *slacktivism*[4]; (4) сеть с ее шумом и отвлечениями затрудняет становление серьезных политических сил и поощряет краткосрочную вовлеченность; (5) отчуждение (с. 227–232).

Все это вместе означает нарастание хаоса и обозначается словом «энтропия». Оно и появляется в книге, хотя и не более как реминисценция[5]. Отсюда, как говорит сам Наим, «центральная идея его книги»: «чрезмерное ослабление власти и неспособность власть имущих властвовать (*leading actors to lead*) столь же опасны, как и концентрация власти в руках немногих» (с. 224–225). Это представление, безусловно, исполнено здравого смысла, и нет никаких оснований его оспаривать. Но какое ослабление власти нужно считать чрезмерным? И можно ли считать, что нарастание беспорядка (энтропия) есть эпифеномен ослабления власти?

Во-первых, оба этих процесса очень трудно измерить. Особенно интуитивно предполагаемое нарастание энтропии. Разве можно с уверенностью сказать, что мир, терзаемый «Аль-Каидой», менее упорядочен, чем мир двух мировых войн?

Во-вторых, если мы все же будем считать, что беспорядок нарастает, то само по себе это не обязательно означает, что власть исчезает. Патологии, на которые указывает автор, можно, если угодно, объяснить не дефицитом власти, а, наоборот, ее избытком, то есть не ослаблением агентур легитимной власти, а их сохраняющейся до сих пор чрезмерной полномочностью. Особенно, если считать «власть» синонимом «господства». Кстати, сейчас именно такое представление и доминирует, с чем Наим и пытается бороться

Руссоисты, анархисты и коммунисты всегда настаивали, что вообще все беды в обществе и нарастание его энтропии происходят от отношений господства. Они связывали «загнивание» позднего капитализма именно с концентрацией капитала. Мелкая буржуазия сопротивлялась. Фритц Шумахер в 1960-е годы провозгласил, что *small is beautiful.* Самому Веберу, при всей его зачарованности бюрократией и харизмой, было неспокойно. Среди скептиков оказался и президент Дуайт Эйзенхауэр, осуждавший «неподобающее влияние военно-промышленного комплекса» (с. 49). Не обязательно придерживаться подобного взгляда, но и игнорировать аргументы этого подхода тоже нельзя.

Что именно происходит сейчас и каков пока баланс происходящего, еще не очень-то понятно. Кризис порядка, гарантируемого институционализированными отношениями господства, как будто хорошо заметен, а вот как он будет преодолеваться, неизвестно. Наим завершает свои рассуждения о «конце власти» так: «Мы накануне революционной волны позитивных политических и институциональных новаций» (с. 243). И далее:

«Новая волна обновления политической сферы набирает высоту, и она будет покруче предыдущей» (с. 244). «Предыдущая», надо полагать, это волна «модернизации» XVII—XIX веков. Как же мир в результате этого обновления будет выглядеть? Каким он представляется самому автору?

В сфере мирового порядка, по мнению Наима, расчитывать на то, что когда-то появится новый гегемон и восстановит контроль, — пустое дело. Более вероятно, считает он, *coalition of the willing*, действующая в обход международных организаций и напрямик, как США в Ираке. Такие коалиции могут быть постоянными или временными, и в них могут входить или самые заинтересованные, или самые дееспособные участники; они могут иметь широкую либо узкую программу действий. Этот вариант он называет «минилатерализмом» (с. 156), [6].

В сфере национальной политической жизни требуется, чтобы «демократические общества были готовы предоставить больше власти тем, кто правит», хотя это «очень трудно сделать» (с. 237). Для этого необходимо вернуть доверие граждан к политической сфере и политическим лидерам. Далее, для этого надо укрепить политические партии. Они утратили теперь авторитет — объяснимо и заслуженно (яркие примеры Италия, Россия, Венесуэла), но движения и НГО их не заменяют. Надо бы вовлечь людей в партийно-политическую активность. Партии должны изменить способы рекрутирования, организационную структуру и оперативные методы.

Итак, обновление пространства власти означает коллективную гегемонию в мире и усовершенствованную партократию. Это либерально-консервативный взгляд. Хотя бы уже потому, что он больше похож на реставрацию, чем на реформирование пространства власти. Но он консервативен по духу еще и потому, что в его основании лежит консервативное представление о господстве как гаранте порядка.

Похоже, что в России, опередившей (в бытность свою СССР) остальной мир в том, что касается «деградации» власти, теперь правят единомышленники Наима, спохватившиеся, что процесс зашел слишком далеко, и опять раньше всех повернувшие обратно. Было бы интересно знать, как к этой реставрации отнесётся Наим.

Наим согласен, что порядок может поддерживаться на основе отношений не только господства, но и сотрудничества агентур, соблюдающих общие для всех правила. Есть много способов, говорит он, поддерживать порядок в среде, где власть рассеяна, текуча и деградирует. Это — федерализм, политические союзы и коалиции, международные оранизации, согасованные и навязанные сверху правила и нормы, сдержки и противовесы между разными отраслями правительства, моральные и идеологические обязательства в парадигмах христианства, ислама, социал-демократии или социализма. Все это уже было со времен греческих городов-государств (с. 225).

Но далее следуют скептические оговорки. Упадок власти обостряет и осложняет проблему коллективных действий тоже. Это особенно заметно на международной арене. Коллективное действие всегда тормозится тем, что все выжидают в надежде на то, что кто-то один возьмет на себя расходы и ответственность (с. 226—227). Но и эта возможность блокируется деградацией власти, потому что, во-первых, другие нации способны все больше не подчиняться, и, во-вторых, сами коалиции очень неустойчивы и внутри себя расколоты (с. 225—227).

Или, можно добавить, наоборот, действующие лица не доверяют друг другу, и в особенности слабые — сильным.

Нынешние процедуры принятия коллективных решений таковы, что, как правило, нужные решения блокируются или тормозятся регулярными вето, длительными обсуждениями и согласованиями. Парадокс в том,

что именно многочисленные международные организации оказываются главными очагами бездействия (с. 152). Международные организации типа ООН и Бреттон-Вудских, созданные после Второй мировой войны, запаздывают со своими решениями и не имеют достаточных полномочий для их выполнения.

Так или иначе, существующие практики сотрудничества неэффективны. Тезис «конец власти» относится и к ним. И следует вывод: «Значит ли это, что мы неудержамо движемся к новому состоянию войны всех против всех, как это выглядит у Гоббса? Придется ответить “да”, если мы так и не отреагируем на загнивание власти и не признаем, что нынешние способы международного сотрудничества, как межправительственного, так и внеправительственного, должны быть изменены» (с. 158).

Автор совершенно прав, когда утверждает, что общественная рефлексия сейчас неадекватна этой проблеме. И чтобы продвинуться вперед, прежде всего, предстоит изменить содержание разговора о власти (*refocus the conversation*). Как он надеется, именно этому «помогает его тезис» (с. 141), поскольку расходится с господствующим представлением (с. 9). Соответственно, «понимание, что власть деградирует, — это первый шаг вперед к заново рожденному миру» (с. 19).

Дает ли нам понятие «конец власти» («загнивание власти») какие-то значительные интеллектуально-познавательные преимущества, я не вполне уверен. Мне кажется, что для этого более продуктивна казуистика вокруг соотношения понятий «власть» и «порядок», а также вокруг связи феномена власти с отношениями господства и кооперации. Будущее покажет, будет ли тезис «конец власти» востребован для нашего познавательного дискурса. Но независимо от этого заявленный тезис Мосеса Наима — сильная интеллектуально-*политическая* провокация, и она продуктивна для мобилизации общественного мнения. Каким стало в свое время заявление Фукуямы о «конце истории». Обе эти формулы имеют ту же поэтику, что и формула «конец света», а она поддерживает среди людей атмосферу бдительности и, стало быть, не дает заржаветь гомеостатическому механизму общества уже не одно тысячелетие. *L'ordre est mort? Vive l'ordre.* ■

АЛЕКСАНДР КУСТАРЁВ

ПРИМЕЧАНИЯ [1] Автор ссылается на важную работу: Liberation Technology: Social Media and the Struggle for Democracy / L. Diamond, M. F. Plattner (eds). Johns Hopkins Univ. Press, 2012 (A Journal of Democracy Book). P. 102.

[2] http://journalism.about.com/od/citizenjournalism/a/whatiscitizen.htm

[3] См., например: *Ghemavat P.* World. 3.0: Global Prosperity and How to Achieve It. Boston: Harvard Business Review Press, 2011.

[4] Термин Евгения Морозова (Evgeny Morozov), автора книги «The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom» (Public Affairs, 2011). Образован путем слияния сленгового слова *slacker* (англ. лентяй, разгильдяй, халтурщик) и *activity*. Слективизм «означает деятельность, которая заключается в простом клике мышкой. То есть подлинная общественная активность подменяется неким фантомом, когда человеку кажется, что достаточно кликнуть мышкой, чтобы почувствовать свою общественную значимость. Пресловутые лайки, которые ставит пользователь, сидя на диване, стали символом подмены реальных действий» (http://polemika.com.ua/news-86720.html).

[5] Автор ссылается на интересную статью: *Schweller R.* Ennui Becomes Us // The National Interest. 2009. Dec. 16.

[6] В статье «Кем и как управляется мир» я пользовался этикетками «имперский концерт» и «всемирно-имперский клуб». См.: Pro et Contra. Т. 11. № 6. 2007. Нояб.—дек. С. 6—19.

ВАСИЛЕ КРИСТИАН — историк, сотрудник Института истории им. Николае Йорга Румынской академии наук (Бухарест), *PhD*.

ВАСИЛЕВИЧ НАТАЛЬЯ СТЕПАНОВНА — политолог, юрист, редактор портала «Царква», директор Центра «Экумена».

ВЕРХОВСКИЙ АЛЕКСАНДР МАРКОВИЧ — директор Информационно-аналитического центра «СОВА».

ГАРТОН ЭШ ТИМОТИ — профессор Колледжа Святого Антония при Оксфордском университете (Великобритания), старший научный сотрудник Гуверовского института при Стэнфордском университете (США), обозреватель газеты *The Guardian.*

ДУБИН БОРИС ВЛАДИМИРОВИЧ — социолог, независимый исследователь.

ЖУКОВ БОРИС БОРИСОВИЧ — журналист, обозреватель интернет-издания «Ежедневный журнал».

КУКУЛИН ИЛЬЯ ВЛАДИМИРОВИЧ — доцент кафедры проектов в сфере культуры отделения культурологии факультета философии Государственного университета — Высшей школы экономики, кандидат филологических наук.

КУСТАРЁВ АЛЕКСАНДР СЕРГЕЕВИЧ — независимый автор.

МИТРОХИН НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ — научный сотрудник Центра по изучению Восточной Европы при Бременском университете (Германия), кандидат исторических наук.

НИКОЛОВ ТОНИ — главный редактор веб-портала «Культура» (Болгария).

СЕРРАНО СИЛЬВИЯ — политолог, сотрудник Центра изучения русского, кавказского и центральноевропейского мира Школы высших исследований и социологии — *EHESS* (Париж, Франция).

Vol. 17, No. 5 (60)

COVER STORY

CHURCH, STATE AND SOCIETY IN COUNTRIES OF EASTERN CHRISTIANITY PART II

Church Ethnonationalism and the State

BY NIKOLAY MITROKHIN

Politicians intuitively understand what sociologists do not explicitly state in their research. The large percentage of the population that is Orthodox Christian, along with the high level of support for the Church, do not at all mean that the public is ready to come to church or vote in the next elections the way the Patriarch says. This sympathy toward the Church is of little significance and cannot be easily exploited in the current political and economic situation. It will never result in any actions, such as mass rallies in support of religious education in public schools.

The Russian Orthodox Church as the Church of the Majority

BY ALEKSANDR VERKHOVSKY

The Russian Orthodox Church still has a hard time bridging considerable distance from the majority of the public – the state of affairs brought about by its archaic structure, language and daily practice. But the gap between the church and at least the conservative majority of society is closing thanks to the revival of political life and Patriarch Kirill's conscious choice of policies that target not only those that have already joined the fold but the "sympathizers" as well. Thus, the term "the church of majority" is gradually gaining political rather than statistical significance.

The Russian Orthodox Church: Church as a Symbol of Desired Cohesion

BY BORIS DUBIN

The Russian collective consciousness today essentially works as a device that moves the arrow from one symbol of desired cohesion to another: Russia has its own way of life; it is headed by a single supreme leader; its unity is personified by the Orthodox Church, and so on. The procedure of moving from one cohesion to another represents collective self-validation as well as the validation of immutability and lack of alternatives for the current regime.

Bulgaria: The Invisible Church

BY TONY NIKOLOV

Bulgarian politicians commonly seek to use the authority of the Bulgarian Orthodox Church to their advantage in the times of crisis. As soon as democratic transition began to unfold at the end of 1989, former Politburo members were seen holding candles at the Christmas Service in the St. Alexander Nevsky Cathedral, even though almost all of them had referred to themselves as atheists not that long ago. The situation was greatly exacerbated by the "schism" in which former communists and democrats were trying to split the Bulgarian Orthodox Church into two camps. However, in the 2000's the Church firmly established its political neutrality.

Romania: The Orthodox Church after Communism

BY CRISTIAN VASILE

When the first public opinion polls were conducted in the early1990's, the level of support for the Romanian Orthodox Church fluctuated between 80 and 90 percent. However, the percentage of those supporting "the church", which is most frequently equated with Romanian Orthodox Church, went down to 66 percent in the early 2013. This decline may have resulted from the succession struggle after Patriarch Teoctist's death in 2007, when the Romanian Orthodox Church split into two factions. Investigative reports on the church's riches and corruption among the high-ranking church officials also contributed to the loss of support.

Church in Georgia: The Personification of the National Unity or the Opposition Force?

BY SILVIA SERRANO

The October 2012 victory of the Georgian Dream party ushered in a new political configuration, so the relations between the government and the Georgian Orthodox Church are now being reworked. It is still too early to tell whether this will lead to recognizing the right of the Georgian Orthodox Church to control the public sphere or will in fact diminish its public role and return the priests to their churches. Future developments will be informed by the interactions of the political forces, the outcome of the October 2013 presidential election and the choice of the new patriarch to succeed Ilia II.

Belarus: The Orthodox Church in the Shadow of the State

BY NATALIA VASILEVICH

The Orthodox Church in Belarus is simultaneously trying to side with the state and stand up for its own values. The Church chooses to rely on the state not only because it feels more comfortable within the rigid hierarchical system, but also due to the general weakness of the civil society in the country. Although relying on the state is quite reasonable from the tactical standpoint, such behavior on the part of the Belarusian Orthodox Church limits its development as a full-fledged subject of public processes and does not allow it to become the catalyst of change, relegating the Church to the status of a passive observer when the change actually gets underway.

ARTICLES

The Russian Academy of Science Reform: Horrible End Is Better than an Endless Horror

BY BORIS ZHUKOV

Any work on the structural 0organization of science can be successful only under the condition that scientists themselves will participate in it. Moreover, these have to be the scientists of national and global stature. They should be auditing research institutions, evaluating grant proposals, drafting the rules for expert reviews and conducting them. On the whole, they should be responsible for the enormous amount of work that cannot be delegated to the bureaucrats (at least, if the client cares about the end result).

The New German Question

BY TIMOTHY GARTON ASH

So, who will speak for Europe? Starting on September 23, the day after the Bundestag elections, the European conundrum must be addressed more decisively by Germany. But this Germany is neither objectively nor subjectively big enough to solve it on its own. The Berlin republic can be, at best, first among equals. Its leadership must be understated, collaborative, building on carefully cultivated relations with small as well as large states—which is, after all, the distinctive foreign policy tradition of the Federal Republic.

Book Reviews

Our Authors

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР
КАРНЕГИ